ÉMILE BRÉHIER

FILOSOFIA LUI PLOTIN

Traducere de
DAN UNGUREANU



Editura AMARCORD
Timişoara, 2000

Seria **FILOSOFIE**

Coperta : **Cătălin Popa**
Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

INTRODUCERE

Paginile care urmează reproduc aproape fără schimbări lecțiile unui curs ținut la Sorbona în iarna 1921–1922, sub forma publicată în **Revue des Cours et des Conférences.** Nu se va regăsi aici o expunere completă a întregii filosofii a lui Plotin ; probleme importante au fost omise ; e vorba de cele care privesc lumea sensibilă, natura, materia, răul fără raportare la materie. Ne-am limitat adică studiul la ceea ce Plotin numeşte cu un nume generic „inteligibilul" ; ne oprim acolo unde, după expresia lui, „se opresc cele divine" adică sufletul, sub care nu mai există decît dezordinea şi urîțenia materiei.

Acestui studiu al celor divine – Unul, Inteligența şi Sufletul – i-am lăsat totuşi numele de **Filosofia lui Plotin** ; credem că aici e nucleul gîndirii sale. Aceste lucruri divine sînt meleagurile natale spre care trebuie să se întoarcă acel Ulise care e sufletul rătăcitor în lumea sensibilă ; şi ca Ulise, trebuie să scape de farmecele lucrurilor sensibile, farmecele Circei.

Plotin a simțit foarte viu aceste meleaguri natale ale sufletului, a avut sentimentul lor viu, profund şi mereu prezent, atît de viu încît opera lui rămîne incomparabilă printre atîtea aventuri intelectuale care riscau aceeaşi căutare.

Această introducere are scopul de a preciza starea sufletească cerută de pasiunea sa pentru altă lume.

În secolul I al erei noastre începuseră să se opună şcolilor stoice (care cu Musonius şi Epictet, dădeau în primul rînd o pregătire pentru viața practică) unele grupuri de cu totul alt gen care, izolîndu-se de condițiile normale ale vieții sociale şi politice, se consacrau în întregime contemplării celor divine. Toată opera lui Filon din Alexandria e o mărturie a noilor tendințe ; ştim prin ea că toți contemplativii formau societăți ; comunități organizate precum cea a Terapeuților, pe care o descrie în tratatul său **Viața contemplativă,** duceau o viață cu totul regulată, ale cărei detalii erau toate subordonate schimbului de păreri despre cele divine. Trebuie să fi existat, în primele trei secole ale erei creştine, mai ales în Egipt, numeroase comunități de acest fel, care, fără să practice viața conventuală (comunitară, mănăstirească) a terapeuților, îşi uneau totuşi eforturile şi se antrenau în meditație ; avem o dovadă a existenței lor în scrierile hermeneutice, care ne fac să asistăm la discuțiile interne ale acestor şcoli, ale căror divergențe doctrinare dovedesc viața intensă fără a ştirbi unitatea inspirației.

Ar trebui separate, într-un mod destul de strict, grupurile de teologi contemplativi de cele propriu-zis religioase, care, în aceeaşi epocă, se consacră practicii riturilor şi ritualurilor. Terapeuții lui Filon (şi chiar Filon însuşi) nu cunosc nimic din toate cele de mai sus ; şi în aproape nici una din scrierile hermeneutice nu există vreo aluzie, fie şi depărtată, la această practică materială ; după discuție şi predare, hermeticul nu-şi exprimă sentimentul religios decît prin imnuri pioase.

Astfel se năştea, mai ales în Egipt, un nou tip de om contemplativ, la fel de diferit de filosoful de tradiție elenă ca şi de cel care practica religia. O operă precum cea a lui Plotin e de neînțeles dacă vrem să o legăm de tradiția greacă, ca şi dacă vedem în ea un aspect al religiilor de mistere. Acest fel de

antrenament colectiv la contemplare la care a participat Plotin explică însă foarte bine anumite trăsături importante ale filosofiei sale. Atitudinea contemplativă, dacă e urmărită pînă la capăt şi fără delăsare, duce la acea viziune a lucrurilor al cărei model cel mai desăvîrşit e dat în Antichitate de Plotin. Fiindcă, pentru a o adopta fără rezerve, trebuie înlăturat prin gîndire tot ceea ce, din natura lucrurilor, presupune o relație practică, de orice fel ar fi, între noi şi altul ; trebuie să devenim subiecții unei „imaculate cunoştințe".

Caracterele realității inteligibile se nasc, la Plotin, din această atitudine. Ne frapează în primul rînd toate negațiile pe care ea le cuprinde : la el, nici un Dumnezeu iubitor de oameni ca la stoici, care le iese oamenilor înainte ca să-i ajute, nici o voință providențială care execută, după o vrere, lucrarea lumii ; nimic din acea încredere care se vede din rugăciuni şi din abandonarea oamenilor în voia zeilor ; toate acestea presupun relații practice care, dacă existau în lumea divină, ar sili lumea să ia față de ea o altă atitudine decît contemplarea.

Dar negațiile de față nu sînt decît consecințe. În epoca lui Plotin, curentul de idei contemplativ e legat în mod tradițional de o predilecție pentru Platon. Filon şi hermeticii au, pentru **Timaios**, acelaşi ataşament, şi formulele sale le sînt foarte familiare. Această afinitate şi admirație profundă nu îl împiedică totuşi pe Plotin să-şi părăsească magistrul, sau – ceea ce e unul şi acelaşi lucru – să-l interpreteze în felul lui, de îndată ce Platon introduce în realitate vreun act sau vreo operație de un ordin diferit de contemplare ; la Plotin nu se mai vede Demiurgul din **Timaios** care operează, după un model ideal, crearea lumii sensibile ; nu mai există o astfel de construcție dialectică a ideilor, ale cărei principii se găsesc în **Philebos** şi în **Sofist**, nici construcția geometrică a elementelor în **Timaios**, care, şi una şi alta, fac să intervină operații ideale care sînt piedici, opriri, întîrzieri ale contemplării. O lume sensibilă, a cărei ordine n-are nici început nici sfîrşit ; o lume inteligibilă care nu e construită, nici măcar ideal, fiindcă totul e în totul, şi nimic în

această transparență nu stînjenește viziunea – toate teze ce nu sînt ale unui discipol al lui Platon, care, după tradiție, interzicea să intre în școala lui oricine nu era geometru.

La Aristotel, Plotin admiră mai cu seamă valoarea supremă pe care el o acordă contemplării printre puterile sufletului ; îl găsea chiar timid din acest punct de vedere și a consacrat un tratat întreg (III, 8) demonstrării că puterile practice și creatoare ale sufletului, natura și arta care plăsmuiesc obiecte nu sînt fundamental diferite de contemplare, ci formează cele mai joase trepte ale ei.

Se vede aici cît de exclusivă devine contemplarea ; ea nu doar pătrunde întreg sufletul, despre care s-ar putea zice, cu termenii lui Leibniz, că Plotin nu-i dă alt atribut decît percepția, ci suprimă și înlătură din realitatea veritabilă orice obiect definit. A intra în inteligibil, a contempla, înseamnă să ieși din limitat, din măsurat, înseamnă să urci într-o regiune unde nu mai e nimic într-adevăr distinct. După o comparație sugerată de Plotin, sensibilul e față de inteligibil așa cum e chipul față de expresie și de fizionomie ; în chipul sensibil există părți simetrice și dimensiuni calculabile ; expresia nu e susceptibilă nici de diviziune, nici de măsură. Dar dacă orice obiect definit e un obstacol, e în logica sistemului să nu aibă în vedere, în contemplare, decît actul însuși al contemplării care își e propriul obiect. Și aceasta e și consecința pe care o trage Plotin de aici.

Tema plotiniană prin excelență, cea care va fi reluată de misticii contemplativi din toate epocile, e aceea a singurătății înțeleptului „între patru ochi" cu principiul suprem la care a parvenit, fiindcă a abandonat succesiv toate realitățile limitate și definite. Patria solitară unde înțeleptul nu mai are nici prieten, nici familie, nici compatrioți, e contra–partida acestei lumi marginale populate cu ființe binevoitoare și răuvoitoare, în care mitologiile și religiile trimit sufletul după moarte.

Stoicismul le propune adepților săi un fel de domnie a sfîrșiturilor, o cetate a lui Zeus care nu mai e decît o transpunere

ideală a cetăţii terestre ; asta fiindcă înţeleptul stoic trăieşte şi vrea să trăiască în cetatea terestră ; dar contemplativul începe prin a se retrage din ea ; şi singurătatea pustie şi infinită a realităţii supreme, unde nimeni nu e ascultat, răspunde dorinţei sale celei mai scumpe. Contemplativul nu poate fi decît un solitar, care nu aşteaptă nici un ecou de simpatie din partea realităţii minunate pe care o contemplă ; şi această realitate nu poate fi definită, fiindcă contemplatorul vrea să scape de orice relaţie anume care îl lega de un obiect.

Ne propunem deci să încercăm să identificăm în opera lui Plotin mai mult un fel de viaţă decît o doctrină filosofică. Plotin e considerat greşit ca arhitectul hypostasurilor ; trinitatea Binelui, Inteligenţei şi Sufletului el o ia de la platonicienii epocii, care au luat-o şi ei dintr-o exegeză facilă a lui **Timaios** şi a cărţii VI din **Republica** : e o tradiţie de şcoală. Important e să vedem cum interpretează el trinitatea, păstrînd doar caracterele ce corespund nevoii lui de contemplare ; şi vom vedea că această interpretare reuşeşte uneori să şteargă contururile precise ale acestor hypostasuri, să le pună în relief unitatea şi continuitatea mai curînd decît separaţiile.

*

* *

Cum poate o contemplare indefinită, atît de formală şi de vidă, să aibă o asemenea influenţă asupra sensibilităţii, încît să o ocupe în întregime? E oare ea atît de vidă pe cît pare la prima vedere? Fiindcă nu ajunge să spunem că Plotin are sentimentul lumii inteligibile : la el e mai mult senzualitate, contact, sclipiri de lumini, transparenţe, gust, mireasmă ; această lume păstrează în sine tot ceea ce e mai rafinat şi mai subtil în senzaţiile noastre.

Există aici un fel de reviriment : din tot ceea ce am spus mai sus rezultă un lucru : contemplarea inteligibilului depăşeşte gîndirea, cel puţin gîndirea normală care e discursivă ; dar, pe de altă parte, iată că Plotin, prin expresiile lui, coboară inteligibilul la

nivelul sensibilului ; cel puțin, singurele cuvinte care se potrivesc pentru a exprima contemplarea inteligibilului sînt cele ce desemnează impresia sensibilă, şi nu cele care privesc gîndirea logică. Trebuie să se explice această afinitate între „inteligibil" şi sensibil, care le fac să comunice dincolo de „gîndibil". Dar explicația nu e posibilă decît dacă ne dăm seama de ce însemna pentru Plotin spectacolul lumii sensibile.

„Sînt pe pămînt şi-n cer mai multe lucruri/decît cele gîndite de filosofie" îi spune Hamlet lui Horațio ; şi exact acest lucru îl crede omul modern din secolul XVI încoace ; sensibilul însuşi conține o infinită bogăție care-i deschide spiritului probleme mereu noi fiindcă trebuie mereu, pentru a o capta, să se descopere mijloace intelectuale inedite ; inteligența e ca un instrument de explorare, mereu perfectibil, a realității date simțurilor.

Lucrurile nu stau tot astfel pentru un grec din secolul III, convins de adevărul unei cosmologii devenite tradiționale de aproape opt veacuri : filosofia epuiza atunci, sau credea că epuizează, tot ceea ce era „pe pămînt şi-n cer". Nimic mai puțin misterios decît această lume sferică, limitată de orbite animate de o mişcare circulară, şi unde toate lucrurile sublunare sînt comandate de forțe elementare, caldul şi recele, umedul şi uscatul ; curiozitatea era aproape de a se dezinteresa de o lume care mai avea doar atît de puține secrete de dezvăluit ; poate niciodată inteligența umană nu s-a crezut atît de aproape de atingerea adevăratului sistem al lucrurilor ; ea nu mai putea fi stimulată decît ieşind din lume.

De altfel, acest sistem avea o fisură prin care spiritul descoperea o realitate infinit mai captivantă. Lumea sensibilă e plină de evenimente ce depăşesc efectul forțelor elementare ; mişcarea circulară a aştrilor, influența simpatică a părților lumii unele asupra altora, acțiunea stranie şi imprevizibilă a substanțelor pe care le observă medicul şi alchimistul, viața latentă a mineralelor pe care le credem inerte, în sfîrşit, şi mai ales, fenomenul minunat,

lumina, care pătrunde dintr-o dată în atmosferă, fără cea mai mică rezistență – iată ce ne arată prezența constantă în această lume a unor realități misterioase a căror acțiune nu e supusă nici unei condiții materiale.

În epoca lui Plotin şi mai înainte, au existat două feluri de a se reprezenta lucrurile sensibile : una e cea a filosofilor, alta a experienței directe, a tehnicilor, rezonabile sau superstițioase, ale medicilor şi metalurgilor ca şi ale astrologilor şi fabricanților de descîntece şi filtre magice. Pe de o parte, o fizică în care nu acționează decît forțe definite într-o lume limitată ; pe de alta, o colecție nedefinită de fapte ce se îmbogățeşte cu experiența crescîndă a călătorilor şi a naturaliştilor, şi care duce la reguli tehnice mai mult decît la explicații filosofice. Dualitatea acestor două fizici e un fapt capital în istoria gîndirii antice ; ea se menține de altfel în tot Evul Mediu, care cunoaşte şi practică *Istoria naturală* a lui Pliniu cel Bătrîn, opera tipică în care sînt colecționate şi clasate toate faptele interesante pe care le-a putut întîlni. Iar în secolul XIII, insistențele lui Roger Bacon în favoarea experienței şi a „experților" nu sînt decît reluarea unei vechi tradiții.

Aceste două „fizici" nu s-au separat niciodată tranşant şi istoria interpenetrării lor ar arunca o lumină vie asupra evoluției doctrinelor filosofice. Doctrina lui Plotin e prin excelență a celor care pretind că pot absorbi această imagine a unui univers viu şi traversat de forțe prodigioase. În cugetul lui, cel puțin ; fiindcă Plotin e contrarul unui curios şi al unui colecționar de fapte rare ; fără îndoială s-ar putea ajunge la o listă lungă, în ce-l priveşte, dacă am enumera toate minunile, telepatie, descîntece, statui magice, de care vorbeşte cel puțin prin aluzii pentru a regăsi semnul acelor puteri necunoscute care vin „de dincolo". Dar el vrea mai ales să regăsească acțiunea aceloraşi puteri în faptele cele mai banale ; excepționalul aparent devine regula şi chiar fondul lucrurilor ; magia simpatică nu e o raritate decît în aparență ; dar e mai adevărat să spunem că natura e ea însăşi o magie. De ce să ne mirăm atît de

acțiunea la distanță, fiindcă unul din faptele cele mai răspîndite care există, percepția vizuală, presupune o asemenea acțiune? Pentru că după Plotin, afinitatea simpatică între ochiul omenesc şi lumină e singurul motiv al acestei percepții, în care o pretinsă transmitere a mişcării de la sursă pînă la ochi nu joacă nici un rol. Ajunge, pentru ca o asemenea afinitate să aibă loc, ca ochiul şi sursa să facă parte din aceeaşi lume, adică o lume animată de un singur suflet : dacă, prin absurd, am presupune un obiect vizibil străin şi exterior lumii, nici un ochi nu l-ar putea vedea. De ce să ne mirăm deci că astrologul poate prezice soarta unui om prin poziția aştrilor la naştere? Fiindcă, fără a admite nici o acțiune voluntară şi intenționată a aştrilor, e natural ca toate părțile unei lumi animate de un acelaşi suflet să-şi răspundă şi să-şi corespundă, aşa cum o fac, datorită unității de intenție, pozițiile membrelor unui dansator în figura pe care o execută.

Miraculosul pentru Plotin, e deci, în toate şi pretutindeni în lucrurile sensibile : doar obişnuința ne împiedică să-l vedem, aşa cum spectacolul perpetuu al cerului înstelat ne face să nu-i mai simțim frumusețea. Toată fizica lui Plotin consistă în a lupta contra obişnuinței, în a trezi simțul ațipit al miraculosului. Ea descoperă peste tot afinități interne, datorate acțiunii sufletului, ascunse sub aparențe.

Dar lumea inteligibilă e tocmai această fațetă interioară a lucrurilor, a cărei cunoaştere pare a fi un fel de aprofundare a senzației mai degrabă decît o abstracțiune. Frumusețea unei fețe nu consistă în simpla simetrie a părților ; fiindcă fețele simetrice pot fi prea reci pentru a fi frumoase ; ea e în expresia chipului, în căldura pe care Plotin o numeşte inteligibilă. Deci, dacă acest „inteligibil“ nu e în senzația brută, el nu e nici în gîndirea care raționează, care compune, care sesizează raporturi ; ea e deja deasupra şi dedesubtul oricărei forme susceptibile de construcție şi de analiză.

Realitatea inteligibilă întreagă e față de totalitatea lumii sensibile aşa cum e expresia față de chip. Această realitate e ca fizionomia universului, expresia chipului pe care-l arată simțurilor noastre. A gîndi pentru Plotin e să intuieşti unitatea unei teme, ale cărei senzații nu ne fac să cunoaştem decît elementele dispersate, intenția dansatorului în multiplicitatea mişcărilor unei figuri, unitatea vie a cursei circulare a unui astru prin infinitatea de poziții pe care le ocupă succesiv ; înseamnă să te îndrepți spre o realitate care, departe de a pierde ceva din bogăția senzațiilor, le depăşeşte şi le descoperă profunzimea.

Astfel se lămureşte caracterul senzual, mişcător, al realității la Plotin. Contemplarea inteligibilului e pe acelaşi nivel ca şi contemplarea sensibilului ; ea o continuă direct fără a trece nicidecum prin intermediul ideilor logic înlănțuite ; fiindcă nu prin raționament sau prin inducție te poți ridica de la primul la al doilea, ci doar printr-o contemplare mai reculeasă şi mai intensă.

Dar dacă realitatea, în viziunea pe care o are Plotin despre lucruri, se arată astfel încît să permită această aprofundare şi această trecere directă la inteligibil, e fiindcă ea e deja obiectul unei contemplări ; o lume atît de minunată, cu corespondențe atît de misterioase, nu e lumea obiectelor zilnice folosite de om, şi de care depinde ; e lumea contemplativului singuratic şi detaşat ce a scăpat de magie şi de dependența de lucruri. Termenul care uneşte sensibilul şi inteligibilul şi care le opune pe unul şi pe celălalt gîndirii discursive e tot contemplarea, ca totdeauna.

Această considerație e punctul de plecare al problemelor istorice pe care mi le-am pus despre Plotin. Vechea idee a unui elenism care s-a dezvoltat într-un vas închis e de mult perimată ; dar nu avem dreptul de a continua să studiem autorii antici ca şi cum n-ar fi. După Alexandru cel Mare, grecii au „elenizat". Orientul, desigur ; dar, la rîndu-i, Egiptul, „această țară unde se nasc zeii"[1] şi-a pus pecetea neştearsă nu doar asupra obiceiurilor, ci şi a ideilor grecilor, în pofida eforturilor noilor stăpîni ai Egiptului de a-i

menține pe localnici într-o condiție inferioară. Însă noi am crezut – cum se va vedea – că trebuia să ne întoarcem privirile mai departe decît Egiptul pentru a face inteligibilă gîndirea lui Plotin ; urcînd înapoi pînă la India, ne-am gîndit la Alexandria, care – scria cineva – a văzut „mereu trecînd sau poposind o turmă cosmopolită ; micile bronzuri şi teracote permit să se discearnă tipurile etnice foarte clare... greci, italieni, sirieni, libieni, cilicieni, etiopieni, arabi, bactrieni, sciți, indieni şi perşi", iată lista – deschisă – pe care o dă sfîntul Ioan Gură de Aur în secolul IV[2].

Am crezut deci că era legitim, ba poate chiar necesar, să emitem despre raporturile lui Plotin cu India o ipoteză pe care alții, mai competenți ca noi, vor dori poate s-o verifice.

AVERTISMENT PENTRU A TREIA EDIȚIE

Ediția de față reproduce, fără schimbări notabile, textul primeia ; dar ea adaugă un apendice privind teoria lumii sensibile şi a materiei, precum şi o scurtă notă bibliografică, indicînd doar lucrările mai importante despre Plotin de după 1928.

FILOSOFIA LUI PLOTIN

CAPITOLUL I

SECOLUL III AL EREI NOASTRE

Puține perioade sînt mai dramatice decît sfîrşitul păgînismului : Imperiul roman, amenințat în exterior de barbari, la nord şi de perşi la răsărit, e sfîşiat în interior de crize interne de tot felul : o zguduire morală, socială, intelectuală, întoarce cu susu-n jos valorile pe care se întemeiase şi din care trăise lumea antică. Epocă plină de pitoresc, în care istoricul gîndirii se lasă cu uşurință sedus de împestrițarea doctrinelor şi de amestecurile cele mai bizare şi cele mai neaşteptate de idei venite din Răsărit şi din Asia Mică o dată cu bătrîna filosofie greacă.

În această perioadă, secolul III în care a trăit Plotin (204–270) e cu siguranță unul din cele mai agitate, iar construirea filosofiei sale, care pretinde că menține – în toată amploarea ei – gîndirea vremurilor vechi, coincide exact cu epoca în care, după studiul lui M. Ferrero[3], s-a produs ruinarea civilizației antice. „Revolta lui Maximin (235) – spune el – marchează începutul unei interminabile serii de războaie civile, de războaie în afară, diverse catastrofe, epidemii şi foamete care s-au succedat fără întrerupere jumătate de veac şi care au pustiit şi sărăcit Imperiul, distrugînd elitele prin

care fusese guvernat, pacificat şi civilizat în timpul secolelor I şi II, şi, o dată cu elitele, artele păcii şi cea mai bună parte a culturii greceşti şi a celei latine... Nivelul culturii, adaugă el (p. 79), scade peste tot ; în filosofie, în drept, în literatură, fiindcă noii dominatori le dispreţuiesc şi le ignoră. Decadenţa se întinde la toate meşteşugurile. În fine, religia, care fusese baza vieţii politice, sociale, intelectuale, politeismul păgîn se descompune. Cultele orientale apar pretutindeni... Cosmopolitismul imperiului, amestecul de neamuri, religii, obiceiuri şi culturi, unificarea guvernului, noile doctrine religioase şi filosofice loviseră de moarte, simultan, politeismul şi spiritul tradiţiilor locale... Civilizaţia greco–latină era aristocratică cu o intensitate pe care ne e greu s-o bănuim ; forţa ei stătea în elite foarte restrînse."

De fapt, această epocă a fost martora ruinei definitive şi iremediabile a filosofiilor dogmatice care, de cinci veacuri, fuseseră ghizii morali ai oamenilor cultivaţi : stoicismul şi epicureismul.

La sfîrşitul secolului II, scepticismul lui Sextus Empiricus reuneşte contra lor toate argumentele posibile ; iar idealul sever al stoicilor nu mai supravieţuieşte decît la cinici zdrenţăroşi, pentru care gîndirea filosofică nu mai contează.

Este totuşi vremea comentatorilor : se studiază Platon ; Alexandru din Afrodisia, puţin înaintea lui Plotin, scrie comentarii detaliate la Aristotel. Filosofii au grija constantă de a se revendica de la o tradiţie şi de a nu-şi prezenta gîndurile decît ca exegeză a operelor magiştrilor dinainte. Plotin însuşi nu face excepţie : „trebuie să credem că fericiţii filosofi dinainte, scrie el într-un stil pios[4], au descoperit adevărul ; şi trebuie doar să căutăm care sînt aceia care l-au găsit, şi cum îl putem înţelege". „Teoriile noastre – mai spune el – nu au nimic nou şi nu sînt de azi ; ele au fost spuse, de mult, dar fără a fi dezvoltate, şi noi nu sîntem decît interpreţii şi exegeţii acestor doctrine vechi, a căror vechime ne e dovedită de scrierile lui Platon."[5]

Declarații cam exagerate : de fapt, filosofia lui e puternic marcată de spiritul epocii ; în decadența tuturor speculațiilor ştiințifice şi morale, sentimentul religios se dezvolta cu o forță necunoscută pînă atunci în apus, şi punea stăpînire pe imaginație şi inteligențe. S-a produs, încă din epoca lui Plotin, o mişcare inversă şi convergentă a filosofiei, ale cărei concepții despre univers sînt în întregime orientate spre rezolvarea problemei destinului uman, a religiei, care nu crede că poate rezolva problema mîntuirii sufletului fără un sistem filosofic al universului.

Pe de o parte, secolul dinainte vede, cu Apuleius şi Numenius, reînnoirea platonismului, fiindcă ei cred că găsesc la Platon o filosofie care dă satisfacție nevoilor religioase. Din platonism e extras tot ceea ce serveşte acestui scop ; sînt puse în valoare elemente care nu aveau în el decît un loc restrîns, ca teoria daimonilor ; ea ocupă primul loc la Apuleius, fiindcă aceste ființe intermediare permit uniunea sufletului cu Dumnezeu.

Pe de altă parte, religiile admit în ele, ca părți integrante, concepții filosofice. În creştinism continuă să se dezvolte, în secolul III, teoriile gnostice care leagă drama mîntuirii şi a răscumpărării cu o cosmogonie şi o cosmologie complicate. Iar creştinii din Alexandria care combat aceste erezii, Clement, Origene, sînt totuşi, în felul lor, filosofi, şi îşi fundamentează gîndirea teologică pe idei greceşti. Este epoca în care sînt la modă religii universale, ca religia astrologică ; trebuie să se înțeleagă bine că pretenția de universalism se bazează pe convingerea că tezele afirmate de această religie sînt filosofic şi ştiințific adevărate. Guvernul imperial însuşi căuta această universalitate ; şi împăratul Aurelian care, după patru ani de la moartea lui Plotin, întemeiază la Roma cultul oficial al lui ***Deus Sol***, vede cu siguranță în asta un mijloc de a consolida unitatea imperiului : „A pus în templul noului zeu două statui ale lui Helios, zeul greco–latin, şi a lui Baal, tipul răsăritean al divinității solare"[6]. Astfel, fuziunea credințelor coincidea natural cu o tendință de a le întemeia pe o concepție anume a universului.



Cu toate astea, această mişcare convergentă a filosofiei şi a religiei, la un gînditor de valoarea lui Plotin, nu duce nicidecum la confuzie.

În anumite privințe, sistemul lui Plotin poate fi pus pe aceeaşi linie cu speculația teologică a lui Origene. Şi unul şi celălalt sînt caracterizați printr-o relativă sobrietate a imaginației şi o tendință certă de a reacționa contra unor fantezii debordante, precum cea a neoplatonicienilor din secolul II sau a gnosticilor. Secolul III e unul de mentalitate în general raționalistă şi n-am ajuns încă la teurgie şi la practicile magice la care aveau să ajungă ultimii neoplatonicieni.

Dar există un motiv mai profund pentru asta. Ajunge să citim tratatul scris de Plotin **Contra Gnosticilor** pentru a înțelege cît de intens a simțit el conflictul dintre concepțiile despre viață şi univers făgăduite de noile religii ale mîntuirii adepților lor, pe de o parte, şi vechile concepții greceşti de care era legat, pe de alta.

De o parte, o concepție istorică, dramatică, mitică a universului : acesta are o istorie veritabilă ; ea comportă crize ce se caracterizează prin transformări profunde ; creație, cădere, răscumpărare (fie că naşterea precedă căderea, fie că o urmează, ca la gnostici) sînt datorate unor inițiative imprevizibile, neaşteptate ; neavîndu-şi motivul în chiar esența lucrurilor, ci în voințe bune sau rele, ele nu produc decît o stare trecătoare ; nimic veşnic, nici în creație, nici în consecințele căderii.

Pe de altă parte, o concepție rațională a realității : filosofia greacă de la început la sfîrşit (şi pînă şi în **De principiis** al lui Damascius, scris în secolul VI) caută înainte de toate să descopere o legătură rațională între formele realității, legătură grație căreia ele se succed într-o manieră necesară şi fără cel mai mic arbitrar. E

atenuat pe cît posibil tot ceea ce poate apărea ca schimbător şi variabil în univers ; se consideră, în fapt (şi aceasta e una din credințele pe care Plotin insistă), că timpul se divizează în perioade vaste din care fiecare reproduce fiecare evenimente în aceeaşi ordine ; se introduce astfel stabilul în instabil ; şi ceea ce e trecător e propriu-zis ceea ce n-are dreptul să existe.

Un păgîn cultivat nu s-a înşelat cînd a considerat demnă de atenția sa concepția creştină a universului ; Celsus, care era un spirit cultivat, dar fără mare profunzime filosofică, a caracterizat bine, în **Discursul adevărat**, pe care l-a scris în 178 contra creştinilor, că acesta era punctul de divergență ireconciliabilă a celor două doctrine : „Dacă se schimbă cel mai mic din lucrurile de aici de pe pămînt – spune el – totul va fi bulversat şi va dispare" ; or, Întruparea e un asemenea eveniment ; sau iar, exclamă mai departe : „Deci Dumnezeu şi-a adus aminte să judece oamenii după o veşnicie! Înainte deci nu-i păsa de ei!"[7]

De aceste două concepții ale universului depindeau două concepții radical diferite ale vieții spirituale. Dacă realitatea e un sistem rațional gata făcut şi fără trecut, singurul ideal constă în a sesiza, dincolo de aparențele care-o ascund, această realitate aşa cum e ; viața spirituală e pur şi simplu dezvoltarea inteligenței contemplative ; ea nu comportă deloc acest fel de reînnoire profundă a ființei, această renaştere pe care o vizau nu doar creştinii, ci toate religiile epocii.

Or e vizibil că există, la Plotin, o afinitate şi o repulsie simultane pentru formele religioase noi : o afinitate din cauza sentimentului intens pe care îl avea despre viața spirituală, din cauza problemei esențiale pentru el, aceea de a readuce sufletul în starea lui originară ; o repulsie din cauza concepției strict raționaliste a universului, concepție ce excludea orice transformare profundă. Cel care scrie : „Dacă lucrurile stau tot mai bine, atunci nu erau bine de la început! Sau, dacă erau bine, trebuie să rămînă identice cu ele însele!" e evident la antipodul duhului creştin.

Din această poziție istorică destul de complexă rezultă tensiunea ce se resimte continuu în filosofia şi pînă şi în stilul lui Plotin. De aici rezultă şi divergența de interpretări asupra raporturilor sale cu gîndirea timpului său. Vacherot vede în el mai ales eclecticul care combină, mai mult sau mai puțin fericit, tradiții diverse. Istoricii dinainte ai filosofiei, Brucker, Tenneman, consideră sistemul lui Plotin[8] ca rezultat al unei invazii de idei orientale străine spiritului grec. Dimpotrivă Richter[9] şi, mai recent, H. K. Müller[10] îl consideră ca un fidel urmaş al raționalismului grec.

Această divergență e uşor de explicat. Plotin aparține filosofiei greceşti cu tot dragul şi cu toată voința. Dar problemele pe care şi le pune sînt probleme pe care filosofia greacă nu şi le-a pus vreodată : e vorba de probleme propriu-zis religioase. De aici un efort pentru a adapta filosofia greacă unor puncte de vedere care nu erau ale ei ; de aici o transformare profundă a elenismului, un fel de constrîngere a filosofiei greceşti pentru a o face să spună ceea ce nu-i era în fire să spună.

CAPITOLUL II

ENNEADELE

E imposibil să interpretăm corect gîndirea unui filosof, dacă nu ținem seama de forma literară a operelor sale ; forma literară e mărturia intențiilor unui autor ; ele sînt diferite, după cum scrie un curs, o expunere dogmatică, un eseu, o operă de circumstanță, ca o scrisoare sau o scriere polemică. Şi trebuie ținut cont de acest lucru pentru a înțelege, în sensul deplin al lor, ideile pe care le exprimă.

De aceea voi cerceta mai întîi ce sînt **Enneadele,** în care Plotin şi-a consemnat gîndirea.

Ele sînt alcătuite din 54 de tratate, de lungimi foarte inegale, repartizate în şase grupe de nouă. Aceste grupe sînt ordonate sistematic : primul e despre om şi morală, al doilea şi al treilea despre lumea sensibilă şi providență ; al patrulea despre suflet, al cincilea despre Inteligență, al şaselea despre Unu sau Bine. Există în această ordine o intenție vizibil dogmatică : ea consistă în a pleca de la sine (I) şi de la lumea sensibilă (II şi III) pentru a urca, printr-o ascensiune gradată, la principiul imediat al lumii care e sufletul (IV), apoi la principiul acelui suflet care e inteligența (V) şi

după aceea la principiul universal al tuturor lucrurilor care e Unul sau Binele (VI).

Dar un asemenea progres sistematic e doar o aparență, scrierile din fiecare grup, în pofida titlurilor lor, tratează în general despre toate chestiunile, sau, cel puțin, presupun că toată doctrina e cunoscută. **Enneadele** lui Plotin oferă, în această privință, un contrast complet cu lucrările posterioare ale şcolii neoplatonice, opere ale unor profesori cumințiți de o lungă tradiție şcolară, aşa cum e **Manualul de teologie** al lui Proclus, în care toate materiile se succed într-o ordine desăvîrşită.

Ştim însă că gruparea sistematică a tratatelor i se datorează lui Porfir, secretarul credincios al lui Plotin, care, după moartea magistrului lui, le-a grupat şi le-a dat titluri pentru a le edita[11]. Trebuie deci, pentru a le înțelege, să facem abstracție de această grupare.

Grație **Vieții lui Plotin** scrisă de Porfir, putem cunoaşte destul de precis ordinea cronologică a scrierilor şi istoria lor ; ştim că Plotin nu s-a hotărît să le scrie decît foarte tîrziu, la 51 de ani, în 255, cînd preda de zece ani deja la Roma. La 59 de ani, în 263, în momentul în care Porfir a venit la el, scrisese 21 de tratate ; a scris 23 din 263 în 268, în timpul şederii lui Porfir la Roma, şi nouă din 268 pînă la moartea sa, în 270 [12].

Aceste scrieri, a căror listă cronologică ne-o dă Porfir[13], aparțin deci unui profesor deja cunoscut, a cărui doctrină a atins o maturitate completă. În plus, ele sînt legate atît de strîns de lecțiile lui, încît nu pot fi înțelese fără a ne imagina ce erau acestea[14].

*
* *

Plotin nu era un profesor salariat. Lecțiile lui erau publice şi gratuite[15]. Avea în jurul lui un cerc de prieteni bogați care îl întrețineau. Sfetnic ascultat al împăratului Galienus[16], duhovnic al

mai multor personaje din aristocrație, ducea viața atîtor înțelepți care, în lumea greco–romană, au jucat un rol moral atît de fecund[17]. I-a fost încredințată tutela a numeroşi orfani[18], şi inspira încredere prin felul în care judeca oamenii[19].

Auditorii cărora li se adresa, şi pentru care scrie, erau cel mai adesea oameni maturi, deja instruiți în filosofie, şi care, înainte de a veni la cursurile lui, primiseră de la alții îndrumări filosofice sau religioase, diferite de ale lui. Astfel, el primea ca prieteni[20] creştini gnostici. Cei doi discipoli ai lui cei mai iubiți erau Amelius, care venea de la şcoala stoicului Lysimachos şi Porfir, asiatic din Tir, care nu l-a cunoscut decît la 32 de ani, după ce publicase el însuşi o importantă lucrare de filosofie religioasă, **Filosofia oracolelor.**

Aşa că majoritatea cursurilor sale se petreceau în discuții. „El permitea – spune Porfir – să i se pună întrebări ; şi se întîmpla adesea la şcoala lui să se producă dezordine şi erau discuții plicticoase."

Această manieră liberă uimea şi scandaliza auditorii ocazionali, obişnuiți cu discursurile bine întocmite. O dată, Porfir l-a întrebat pe Plotin timp de trei zile pentru a afla de la el unirea trupului cu sufletul. Această manieră de a proceda i-a displăcut unui anume Thaumasius, auditor străin de şcoală, care „spunea că vrea să transcrie argumentele generale dezvoltate în discuție şi să-l audă vorbind pe Plotin însuşi ; şi nu putea fi de acord ca Porfir să dea răspunsuri şi să pună întrebări". „Cu toate acestea, a răspuns Plotin, dacă Porfir n-ar indica prin întrebări dificultățile pe care le avem de rezolvat, n-am avea nimic de scris."[21]

Gîndirea lui Plotin nu se trezeşte şi nu se iuțeşte decît în discuții. Aşa că, în general, cursurile începeau cu o lectură. „Se citeau la conferințele lui comentariile lui Sever, Gronius, Numenius, Gaius şi Atticus ; se citeau şi lucrări ale peripateticienilor, cele ale lui Aspasius, Alexandru din Afrodisia, ale lui Adrast şi ale altora care se întîlneau...

Plotin era repede pătruns de ceea ce era citit ; apoi expunea în puține cuvinte ideile pe care i le sugera o meditație profundă."[22] Astfel auditorul era intim implicat în gîndirea magistrului. Filosofia lui Plotin este, ca aproape toate filosofiile Antichității, mai întîi o filosofie vorbită. Munca făcută la şcoala lui e întîi de toate una colectivă. Cînd a intrat Porfir, a fost uimit să audă o teză care nu se potrivea cu interpretarea ortodoxă a lui Platon. Asta fiindcă Plotin preda că obiectele cunoscute de inteligență nu-i erau exterioare, ci în ea. Porfir a scris un mic tratat contra opiniei noului său magistru : „Plotin l-a pus pe Amelius să-l citească, şi după ce acesta l-a citit, i-a spus rîzînd : «Rezolvați voi dificultățile ridicate de Porfir, fiindcă nu-mi înțelege bine doctrina». Amelius a scris o carte destul de groasă pentru a răspunde obiecțiilor mele. I-am replicat. Amelius a scris din nou. Această a treia lucrare m-a făcut să înțeleg gîndirea lui Plotin"[23].

Elevii se asociau efortului magistrului pentru a-i convinge pe noii veniți. Printre ei se numărau şi creştini gnostici, care, în pofida prezenței lor la şcoala lui Plotin, continuau să susțină teza că lumea era opera unui demiurg rău, atît de contrară părerii lui Plotin. Pentru a-i convinge, nu s-a mărginit doar să scrie personal un tratat (al nouălea din **Enneada a doua**) ; i-a însărcinat pe deasupra pe Amelius şi pe Porfir să discute în detaliu dovezile de autenticitate ale pretinselor cărți revelate, pe care gnosticii îşi întemeiau credința.

Astfel şcoala lui Plotin e înainte de toate un cerc de prieteni, în care magistrul încearcă să întrețină o viață spirituală intensă. El e de altfel un prieten exigent, care vrea unitatea, dar care nu foloseşte decît constrîngerea blîndă a argumentelor. Iată surprinderea lui alarmată cînd nu reuşeşte : „Mi-e oarecum ruşine să mă gîndesc – le-a spus gnosticilor pe care nu-i convinsese încă – la faptul că prieteni care au întîlnit o asemenea doctrină (facerea lumii de către un demiurg rău) înainte de a deveni prietenii noştri, persistă în ea, nu ştiu de ce"[24].

Nu e mai puțin exigent cu ținuta morală a școlii sale. El încearcă să scoată din politică pe aceia din prietenii lui bogați de care se interesează cel mai mult. Nu reușește totdeauna[25]. Uneori reușește prea mult : ca mărturie povestea senatorului Rogatianus care „se detașase atît de mult de cele ale vieții încît își părăsise bunurile, eliberase slujitorii și renunțase la demnitățile sale... Mînca o dată la două zile... Plotin avea multă prietenie pentru el : îi aducea mari elogii, și-l propunea ca model pentru cei care voiau să devină filosofi“[26].



Astfel se poate înțelege mai bine caracterul **Enneadelor**. Ele sînt doar transcrierea viilor discuții ale școlii. Plotin scrie despre subiectele care le ies în cale[27], iar cărțile dau adesea impresia de stenografie. Ele nu sînt nicidecum făcute pentru o propagandă religioasă populară, ci pentru micul cerc de inițiați în fața cărora au fost concepute. „Erau comunicate, ne spune Porfir despre primele tratate ale lui Plotin, unui număr mic de persoane ; nu erau ușor de procurat ; și nu erau transmise decît cu precauții, cînd o persoană era considerată demnă să le primească.“[28]

Aceste tratate sînt legate de viața școlii. Am arătat un exemplu cu tratatele contra gnosticilor. Tratatele al patrulea și al cincilea din a șasea **Enneadă** le-a scris la insistențele lui Amelius și ale lui Porfir[29]. Porfir ne povestește pe larg în ce circumstanțe a scris al patrulea tratat din **Enneada** a III-a **Despre daimonul care ne-a fost hărăzit**[30]. Dar chiar atunci cînd aceste informații exterioare ne lipsesc, o lectură atentă a **Enneadelor** ne arată că tratatele sale se referă la o discuție care tocmai are loc. Astfel cele trei lungi tratate (IV, 3, 4 și 5) referitoare la suflet sînt introduse de declarația următoare : „E bine să tratezi toate dificultățile relative la suflet care trebuie lămurite ; și chiar dacă rămînem nedumeriți, vom

avea măcar cîştigul de a cunoaşte dificultatea acestor probleme". E aici o aluzie evidentă la o lungă serie de dificultăți acumulate cîte puțin : aceste tratate marchează închiderea unei dezbateri. În primul dintre ele, de altfel (paragrafele 1–6) el combate tăios, în ce priveşte originea sufletelor, o teză de natură stoică, dar care căuta să se sprijine pe textele lui Platon, ca şi cum această opinie era susținută de unul din discipolii lui.

De aici faptul că doctrina lui Plotin nu s-a dezvoltat etapă cu etapă într-o serie de tratate, ci că – oarecum în felul lui Leibniz – el expune aproape în fiecare tratat doctrina sa întreagă din punctul de vedere restrîns al subiectului pe care-l are în vedere.

Tot de aici procedeele sale deosebite de redactare. Se simte mereu auditoriul aproape. El e chiar prezent uneori şi vine să ceară explicații magistrului. Astfel într-un pasaj (IV, 5, 8) Plotin tocmai a închis o discuție asupra vederii obiectelor la distanță ; apoi el adaugă : „Ajunge? Atunci demonstrația e făcută. Nu? Să mai căutăm dovezi". Aceste mişcări de auditoriu sînt frecvente : astfel, o lungă digresiune despre numere[31] e urmată de această cugetare : „Dar sîntem rugați să revenim la subiect", care sună ca o atenționare amabilă a auditoriului adresată profesorului care divaghează. Uneori vedem chiar ascultătorul nemairăbdînd idealismul transcendent al magistrului şi căutînd să-l tragă din cer pe pămînt : „Le răstorni pe toate cu susu-n jos, cu termenii ăştia pompoşi! Tu spui : viața e un bine, inteligența e un bine. Şi de ce mă rog ar fi inteligența un bine? În ce măsură cel ce gîndeşte ideile posedă binele prin contemplare? Sedus de plăcerea acestei contemplații el se înşală spunînd că e un bine, ca şi cum s-ar înşela că viața e un bine. Nu e un bine decît dacă e plăcută".

Pasaje precum acesta dau **Enneadelor** o vioiciune care ne face să ascultăm ecoul învățăturii înseşi a lui Plotin.

Redus la schema lui cea mai simplă, un tratat de Plotin se împarte de obicei astfel : aporia în care chestiunea de rezolvat se află ; demonstrația care înaintează dialectic ; convingerea care

încearcă să dea naştere convingerii ; în fine, pentru a conchide, un fel de înălţare sau de imn ce proclamă fericirea de a avea acces la lumea inteligibilă. Nu există de altfel nimic sistematic în acest plan, nimic stabilit odată pentru totdeauna.

Aporia e cel mai adesea o problemă tradiţională în şcolile filosofice, cum ar fi : Ce e omul? (I, 1) sau vechiul paradox stoic : Creşte fericirea cu timpul? (I, 5) sau o problemă fizică răsdiscutată : cum vedem la distanţă? (IV, 5). Aporia poate fi şi o dificultate de sens a unui fragment din Platon sau Aristotel. De exemplu, tratatul despre virtuţi (I, 2) e intrepretarea formulei lui Platon : „Virtutea e o asemănare cu zeul". Tratatul despre rău (I, V) e înainte de toate exegeza unui text greu din **Theaitetos**. Alte tratate studiază sensul noţiunilor aristoteliciene devenite curente în filosofie, ca noţiunile de act şi de putere (II, 5) sau cea de „gîndire a gîndirii" (V, 3).

Demonstraţia dialectică e un adevărat dialog. Ea se face printr-o serie de întrebări şi răspunsuri, care se grăbesc unele pe altele. Obiecţia nu e adesea indicată decît de un singur cuvînt, şi schimbul de întrebări şi răspunsuri devine uneori greu de urmărit. Traducerea lui Bouillet[32], care are meritul de a fi deschis calea în atîtea privinţe, nu dă totuşi atît de des pe cît ar fi nevoie sentimentul alternanţei rapide dintre magistru şi preopinent. Iată un exemplu al acestei dialectici. E vorba de teza paradoxală a lui Plotin că principiul suprem, Unul, nu are nici gîndire nici cunoştinţă. Discuţia se însufleţeşte : „Cum? Nu se cunoaşte nici pe sine, nici celelalte lucruri! – Nu, ci stă nemişcat în măreţia sa. Celelalte lucruri îi sînt posterioare... – Şi providenţa?[33] – Ajunge ca el să fie cel din care izvorăsc toate. – Ce raport are el cu sine însuşi, dacă nu se gîndeşte pe sine? – Stă nemişcat în măreţia sa…".[34]

Dar Plotin, cunoscător al oamenilor, simte nevoia nu doar de a demonstra inteligenţei, ci şi de a convinge şi a seduce sufletul : „trebuie să fie unite – spune el de mai multe ori – [35] convingerea cu puterea constrîngătoare a demonstraţiei". El simte prea puternic faptul că viaţa spirituală a omului nu se poate reduce la cea a unei

pure inteligențe, pentru ca să se mărginească la demonstrație. „Iată o demonstrație – spune el într-unul din tratate : dar oare ne-a convins? Demonstrația comportă necesitatea, însă nu şi convingerea. Necesitatea e în inteligență, şi convingerea în suflet. Aşa că încercăm să ne convingem mai mult decît să contemplăm adevărul prin inteligența pură. Atîta vreme cît eram sus, în inteligență, ne mulțumeam cu gîndirea... Dar odată întorşi pe pămînt, în suflet, căutăm mijloace de a ne convinge, ca şi cum am vrea să vedem un model în imaginea lui."[36] Pe această cale, Plotin merge uneori departe : şi dacă el însuşi se arată destul de cumpătat, e totuşi pe povîrnişul primejdios care duce la admiterea în filosofie a oricărui argument, numai să seducă. Ca martor, e acest fragment în care demonstrația spiritualistă face loc la ceva ce seamănă a experiență spiritistă. După ce a dat dovezile nemuririi sufletului, adaugă : „S-a spus ceea ce trebuia celor care cereau o demonstrație. Pentru cei ce caută o dovadă sensibilă, trebuie s-o scoatem din numeroasele tradiții privind acest subiect, oracole ale zeilor poruncind să fie îmblînzită mînia sufletelor nedreptățite, să fie cinstiți cei morți. Multe suflete care fuseseră în trupuri nu încetează să facă bine oamenilor : ele ne sînt folositoare fiindcă ne spun felurite lucruri prin oracole"[37].

În sfîrşit, dezvoltările se termină prin ceea ce am numit înălțări, un fel de meditații interioare, în care stilul devine mai plin, şi care descriu starea paşnică a sufletului ajuns la adevăr[38].

*

* *

Aceste gînduri sînt exprimate într-un stil care a fost foarte criticat, şi care e, într-adevăr, neîngrijit uneori, obscur şi incorect (ştim că Porfir era însărcinat să corecteze neglijențele lucrărilor scrise foarte repede şi dintr-o dată). Cu toate astea, în pofida lipsurilor, stilul lui Plotin e unul din cele mai frumoase, fiindcă redă

mişcarea unei gîndiri vii. Dezvoltarea sa se extinde adesea în imagini strălucitoare. Imaginea, la Plotin, nu e doar un ornament exterior, ci un element integrant al gîndirii. El urmăreşte, cum s-a observat adesea, să exprime realităţi pe care limba nu e în stare să le exprime ; ele trebuie sugerate atunci prin analogie.

Anumite imagini sînt doar ingenioase şi frumoase. Astfel, pilda stăpînului casei, în care exprimă starea sufletului care părăseşte inteligenţa pentru a contempla principiul suprem : „Tot aşa, un om intrat într-o casă bogat împodobită priveşte şi admiră toate bogăţiile înainte de a-l fi văzut pe stăpînul casei ; dar îndată ce-l vede şi-l îndrăgeşte, pe acest stăpîn care nu e o statuie rece, el le lasă pe toate celelalte pentru a-l privi doar pe el“[39].

Sau pilda împăratului, în care sînt descrise stările sufletului înaintînd prin lumea inteligibilă : „Înaintea împăratului înaintează, în alaiul său, întîi cei mai mărunţi, apoi oameni tot mai înalţi în cinstire, apoi cei care se apropie mai mult de împărat şi au slujbe mai împărăteşti, şi apoi cei ce primesc cele mai mari cinstiri, îndată după el. Şi după toţi aceştia vine deodată împăratul însuşi ; însoţitorii îl roagă şi-l slăvesc ; dacă nu au plecat încă, mulţumiţi că au privit trecerea alaiului“[40].

Dar imaginea propriu–zis plotiniană şi într-adevăr grăitoare pentru geniul lui e imaginea dinamică, acea imagine–tendinţă, dacă se poate spune aşa, care sileşte sufletul să gîndească imaterialul, printr-o serie de modificări la care e supusă imaginea dată la început. Astfel, pentru a ne face să ne închipuim cum una şi aceeaşi fiinţă poate fi peste tot în acelaşi timp foloseşte, printre altele, imaginea următoare : „mîna poate ţine un corp întreg, o bucată de mai mulţi coţi, şi alte corpuri în acelaşi timp ; forţa sa se întinde atunci la toate aceste corpuri ; şi totuşi această forţă nu e divizibilă, în mînă, în părţi egale corpurilor pe care le ţine ; şi, deşi această forţă se întinde pînă la limitele acestor corpuri, mîna rămîne ea însăşi în limitele propriei întinderi, şi nu se întinde nicidecum în corpurile pe care le ţine ridicate. Dacă adăugăm

acestor corpuri un altul, şi dacă ea e în stare să ducă totul, forța sa se extinde şi la acest corp adăugat, fără să se împartă în atîtea părți cîte are corpul. ***Şi dacă am presupune ca suprimată greutatea corporală a mînii***, lăsînd să rămînă forța care ține toate corpurile şi care susține mîna însăşi ... , oare una şi aceeaşi forță individuală n-ar fi în acest ansamblu de corpuri şi n-ar fi în acelaşi mod în fiecare parte?“[41] Vedem cum imaginea, prin modificări convenabile, se apropie atît de mult de idee încît tinde să devină o viziune directă, nemijlocită a acesteia.

CAPITOLUL III

PROBLEMA FUNDAMENTALĂ A FILOSOFIEI LUI PLOTIN

Toate interpretările recunosc existența la Plotin a coexistenței a două tipuri de întrebări : problema religioasă, cea a destinului sufletului, şi mijlocul de a-l readuce în starea lui originară ; şi problema filosofică, cea a structurii şi explicației raționale a realității. Dar interpretările diverg asupra raportului dintre aceste două tipuri de probleme. Dacă citim doar expunerea lui Zeller, în volumul III din ***Philosophie der Griechen***, explicația rațională a realității apare ca scopul propriu al lui Plotin ; iar concepția sa despre destinul sufletului e un simplu corolar făcut posibil de teoria sa filosofică.

Or trăsătura caracteristică a sistemului lui Plotin îmi pare a fi uniunea intimă a acestor două probleme, uniune atît de intimă încît a şti care e subordonată nu se mai poate pune. A descoperi principiul lucrurilor, adevăratul scop al cercetării filosofice, e, în acelaşi timp, pentru Plotin, „sfîrşitul călătoriei“, adică împlinirea destinului. „Care e practica, care e metoda ce ne îndrumă acolo unde trebuie să mergem? Unde trebuie să mergem? Spre Bine şi

spre principiul prim. Iată ce ni se pare acceptat ; iar demonstrațiile date acestui fapt sînt şi mijloace de a ne ridica spre el."[42]

Pentru a arăta semnificația şi importanța exactă, implicațiile acestei teze, trebuie să insistăm mai întîi asupra punctului de plecare al speculației plotiniene. Acest punct de plecare e un sentiment de rău, sentimentul că viața umană, sub forma ei actuală, e o viață oprită sau diminuată de piedici datorate corpului şi pasiunilor. „Sufletul omenesc, plasat în corp, suferă răul şi suferința ; trăieşte în mîhnire, dorință, teamă şi toate relele ; corpul constituie pentru suflet închisoare şi mormînt ; lumea, peşteră şi văgăună."[43]

Acest sentiment continuu al decăderii se opune, printr-un conflict dureros, sentimentului că natura autentică a sufletului e de a fi fără pasiuni şi independentă. Prin experiența personală, oamenii, sau măcar cei mai buni dintre ei, „cei care au un suflet de îndrăgostit, de muzician sau de filosof" cunosc anumite stări de deplinătate şi de fericire, legate mai ales de contemplarea intelectuală pură. Aceste stări par a ține mai mult de esență, de natura sufletului ; sufletul este, în ele, mai autentic el însuşi.

De aici se naşte ideea, frecventă la Plotin, că răul şi viciul, „sufletul le are nu doar prin suprimarea a ceva, ci prin adăugarea unui element care-i e străin, ca flegma şi fierea în corp"[44]. Sufletul e ca o bucată de aur murdărită cu noroi. „Impur, tîrît în toate părțile de atracția lucrurilor sensibile... avînd în sine multă materie... el se modifică prin amestecul acesta cu ceva inferior lui ; e ca şi cum cineva căzut în noroi nu ar mai avea frumusețea dinainte, şi ca şi cum nu s-ar vedea din el decît noroiul cu care e mînjit ; urîțenia sa provine din ceva adăugat ; dacă e să redevină frumos, trebuie să se apuce să se spele şi să se curețe pentru a redeveni ceea ce fusese."

Cum e care posibilă o asemenea decădere, de vreme ce ea nu e în firea însăşi a ființei decăzute? „Adesea – spune Plotin – scap din trup, şi mă trezesc în mine însumi ; străin de orice altceva,

în intimitatea sinelui meu, văd o frumusețe minunată, atît de mare! Dar după această odihnă în ființa divină, mă pogor de la înțelegere la gîndirea rațională şi mă întreb cum se petrece în realitate această coborîre, şi cum a putut veni în trup o ființă ca sufletul, care pare a fi în sine, deşi e într-un trup."[45]

Astfel sufletul poate fi animat de o mişcare dublă, una ascensională, care e şi o reculegere interioară, o reluare a sinelui, evadare din corp, şi o mişcare de coborîre, care-l aruncă în corp, în viață şi în uitarea sinelui.

Pentru a înțelege bine natura acestui sentiment şi consecințele pe care le-a avut în elaborarea unui sistem al lumii, trebuie momentan să ieşim din opera lui Plotin şi să vedem cu ce putere domnea atunci în cercuri largi. Un sentiment religios, oricît de personal ar fi, nu are vigoare decît dacă e consolidat de un mediu social şi împărtăşit de acesta.

Or „religiile de mistere" în timpul primelor secole ale erei noastre se bazează pe sentimentul cu totul analog că sufletul era legat de elemente care-l impurificau ; funcția proprie religiei e atunci de a-l „mîntui", de a-l face să renască şi de a-l despovăra de aceste elemente. Iată fondul de idei comun acestor religii ale mîntuirii, studiate atît de pătrunzător de Cumont şi de Reitzenstein. „Pentru inițiat, spune Apuleius, vorbind despre misterele lui Isis, viața veche e sfîrşită, zeița cheamă din pragul sub-lumii pe cel care e vrednic ; ea îl sădeşte într-o viață nouă, cea a mîntuirii."[46] Aceeaşi idee că religia ne va permite, reluîndu-ne pe noi înşine, să posedăm o personalitate nouă, eliberată, e ideea dominantă în scrierile ermetice. „După renaştere, rămîi acelaşi, dar nu mai ai aceeaşi substanță ; corpul sensibil nu are nimic de a face cu naşterea în adevăr... E o moarte a corpului terestru, cel puțin în acțiunea lui asupra sufletului ; cele 12 înclinări rele care provin din corp pier una după alta, gonite de cele zece forțe divine ; atunci tu te cunoşti pe tine însuți cu o cunoaştere intelectivă, şi-l cunoşti pe tatăl nostru."[47]

Aceste transformări ale sufletului ne apar ca pure schimbări ale stărilor interne. Dar nu putea fi altfel pentru o imaginaţie greacă ; aceşti oameni aveau o concepţie mult prea realistă despre suflet ca să nu-şi închipuie o transformare internă ca o schimbare efectivă a locului, o trecere dintr-un loc în altul. Suişul şi coborîşul sufletului deveneau o călătorie prin lume ; sentimentul diverselor stări de puritate şi impuritate sufletească erau însoţite de către un mit în care intervenea, ca teatru al destinului, reprezentarea regiunilor universului, prin care sufletul era purtat în schimbările de stare în discuţie.

Platon da exemplul unor imagini mitice de acest fel : şi el, în **Republica,** în **Faidon,** în **Faidros,** povestise călătoria sufletului prin lume, traiul lui cu zeii pe convexitatea boltei cereşti, apoi pierderea aripilor şi căderea în corpuri. În poveşti pline de fantezie, şi care sînt departe de seriozitatea greoaie a religiilor de mistere, el introdusese totuşi ideea unui fel de topografie religioasă ; locurile din univers, aşa cum îl concepea el, erau împărţite în sacre şi profane ; fiecare dintre ele, după puritatea sau impuritatea sa, era adaptat la o anumită treaptă a desăvîrşirii sufletului, iar sufletul se găsea la ea în diferite locuri după stadiul în care ajunsese.

Dar la Platon această reprezentare mitică a universului nu avea, cu ştiinţa, decît o legătură destul de laxă ; şi oricare ar fi poziţia pe care am adopta-o în disputa controversată a semnificaţiei miturilor la Platon, nu putem vedea în ele centrul gîndirii sale filosofice[48].

Dimpotrivă, la teologii de la sfîrşitul păgînismului, mitul nu mai e contrabalansat de ştiinţă, sau mai degrabă absoarbe ceea ce mai rămîne din ştiinţa cosmologică a celor antici şi ocupă tot locul. Topografia religioasă devine invazivă ; lumea întreagă apare doar sub aspectul religios ; el e destinat doar ca să servească drept teatru al destinului uman.

Plecînd de la starea actuală a sufletului, realităţile fizice sînt ordonate într-o serie de valori ascendente sau descendente ; pe de

o parte sferele planetelor ; deasupra sfera stelelor fixe ; deasupra, Zeul invizibil ; pe de altă parte, întunecimea tot mai adîncă a materiei, adevăratul Hades. Cosmologia intră în slujba mitului. Vechile reprezentări mitice ale sălăşluirii sufletelor fericite sau nefericite se încadrează într-un sistem al lumii. Iată, de exemplu, felul în care Numenius, neoplatonicianul din secolul II, interpretează mitul din cartea a X-a a **Republicii**, şi cum precizează, greoi ca un teolog, trăsăturile pe care poezia lui Platon le lasă imaginaţiei cititorului[49]. Locul judecăţii devine centrul lumii ; cerul platonic devine sfera stelelor fixe ; „locul subpămîntean" în care sînt pedepsite sufletele, sînt planetele ; „gura cerului" prin care sufletele coboară la naştere e Tropicul Racului ; şi suie înapoi prin Capricorn.

Teologii mithraici amestecă şi ei în misteriile lor reprezentări cosmologice. După moarte, sufletul, dacă e considerat vrednic, se suie la cer ; cerurile sînt împărţite în şapte sfere, fiecare fiind atribuită unei planete ; ele sînt zăvorîte cu porţi, păzite fiecare de un înger care nu le deschide decît iniţiaţilor ce au învăţat formulele potrivite ; sufletul, la fiecare poartă, se dezbracă de facultăţile pe care le primise în coborîrea spre pămînt, ca de nişte veşminte : Lunii îi lasă energia hrănitoare ; lui Mercur, lăcomia ; lui Venus, dorinţele erotice ; lui Marte, pornirea războinică ; lui Jupiter, ambiţia ; lui Saturn, lenea ; şi lipsit astfel de orice sensibilitate, sufletul ajunge în al optulea cer, unde se bucură de o fericire fără sfîrşit[50].

Concepţie singulară, ce aminteşte, în pofida teoriilor sale astronomice raţionale pe care le implică, formele cele mai primitive ale inteligenţei! Toate forţele sînt aici de natură religioasă ; nimic mecanic în acest univers ; doar contacte mistice, favorabile sau nefavorabile sufletului.

Religiile de mistere nu au alt scop decît să pregătească sufletul pentru călătorie ; ele vor să-i înveţe pe credincioşii lor mijloacele de a trece la o regiune superioară, pentru a ajunge la

uniunea finală cu divinitatea ; de aici ceremonialul misterios care, în inițiere, reproduce simbolic istoria sufletului, ***psyche***. Aceste informații asupra misterelor mithraice ne explică faptul că se obişnuia, în aceste ceremonii, ca mistul să fie îmbrăcat şi dezbrăcat cu haine care reprezentau facultățile ce se adăugau sufletului pentru a-l pîngări. Astfel, în misterele descrise de Apuleius, la inițierea nocturnă, mistul îmbrăca succesiv douăsprezece haine ; dimineața se îmbrăca în sfîrşit cu „haina celestă“, şi era cinstit ca un zeu de toată comunitatea.

Dacă insistăm asupra acestor copilării, e pentru a sublinia cum, în religiile în cauză, viața interioară şi fervoarea religioasă sînt inseparabile de o reprezentare a universului şi a unui cult ce realiza material diversele stadii ale vieții sufletului. Cultul trebuia să aibă toate treptele, de la spiritualismul cel mai rafinat, reculegerea interioară, puritatea morală pînă la riturile mecanice şi formulele învățate de-a gata.

*

* *

Ar fi imposibil să-l înțelegem pe Plotin, dacă nu am vedea cum sistemul lui se conturează pe acest fond de idei religioase. Cum punctul lui de plecare e acelaşi cu acela al religiilor vii ale epocii sale, identică e la el legătura intimă pe care o stabileşte între viața interioară, concepția despre univers şi practicile de purificare. Limbajul acestor religii e şi limbajul lui. Nu e, în reprezentarea universului, nici o realitate care să nu fie afectată de un coeficient de valoare religioasă şi să nu fie considerată ca sălaş al sufletului care suie spre principiu sau coboară spre materie. Universul se divide pentru el în două părți, cea în care sufletul urcă şi cea în care sufletul coboară. „În cercetările noastre asupra sufletului, spune el[51], am împărțit lucrurile în lucruri sensibile şi lucruri inteligibile, şi am pus sufletul printre cele inteligibile. Există un «aici» (ἐνταῦθα) unde locuieşte sufletul, devenit impur, opus unui

«acolo» (ἐκεί) unde sufletul aspiră să revină." El clasează deci lucrurile prin considerații religioase ; la el, ca la Marc Aureliu, cuvîntul ἐκεί desemnează lumea aceasta superioară de unde provin sufletele şi unde trebuie să se întoarcă.

Mai precis, Plotin foloseşte simbolismul şi terminologia misterelor. Într-un pasaj care ne face să ne gîndim la riturile de inițiere descrise de Apuleius, el spune : „Obțin contemplarea Binelui doar aceia care se întorc spre el şi se dezbracă de veşmintele pe care le-au îmbrăcat în coborîre ; aşa cum cei care urcă spre sanctuarele templelor trebuie să se purifice, să-şi lase hainele dinainte şi să urce dezbrăcați". Iar caracterul misterios al viziunii Binelui e şi mai exact exprimat în pasajul care zice : „Cum se va vedea oare această frumusețe imensă care rămîne oarecum în interiorul sanctuarului, şi care nu iese afară, pentru ca nici un profan să n-o vadă?"[52]. Într-un articol interesant, M. Cochez, analizînd un fragment din **Enneade**[53] a putut să arate că Plotin nu indică doar caracterele generale ale misterelor (legea secretului, inițierea, semnificația mistică a riturilor), ci arată mistere anume. Aceste mistere despre care vorbeşte, în care inițiatul se uneşte nu cu o imagine a divinității, ci cu divinitatea însăşi, în care el traversează, înainte de a intra în sanctuar, un naos avînd statui de ambele părți, prin care trece şi la ieşire, trebuie să fie misterele isiace, celebrate la Roma în Isaeum-ul din Cîmpul lui Marte ; ştim că acest templu conținea, pînă la sanctuar, o alee cu statui frumoase ; şi ceea ce ne spune Apuleius despre misterele isiace ne arată că inițierea se termina, ca la Plotin, nu cu viziunea unei imagini divine, ci cu aceea a unei lumini.

*

* *

Oricît de profund ar fi marcate gîndirea şi stilul lui Plotin de devoțiunea misterelor, trebuie oare să ne mulțumim să vedem în el

un teolog al inițierii? Ar fi suficient, pentru a răspunde negativ, să citim ce cred despre neoplatonism istoricii recenți ai religiilor de la sfîrşitul păgînismului. Neoplatonismul nu le pare că intră, propriu–zis, în cadrul domeniului lor de studiu, şi i se reproşează uneori lui Plotin că a amestecat fără scrupule gîndirea filosofică şi cea religioasă. În cartea sa despre creştinismul primitiv, M. Guignebert arăta motivele lipsei de succes şi ale influenței reduse a neoplatonismului în mişcarea religioasă.

Or tocmai caracterul complex al neoplatonismului e cel ce ne interesează ; spinozismul, nici el nu ocupă un loc important în istoria religiei, dar ocupă un loc imens în gîndirea religioasă.

Caracterul complex, poate indecis, al sistemului lui Plotin, vine din faptul că el conține, pe lîngă reprezentarea religioasă a universului, o reprezentare filosofică. Pe de o parte universul, pentru el, e divizat după categoriile sacru şi profan ; dar pe de alta există între formele realității o legătură rațională de la principiu la consecință ; universul posedă o semnificație pentru rațiune. După o ingenioasă observație a lui Inge, există între aceste două concepții un conflict inevitabil, fiindcă prima ne prezintă realitatea ca o ierarhie de valori care admit un semn pozitiv sau negativ, după cum sufletul se purifică sau devine impur în contact cu ele ; după a doua, dimpotrivă, seria de realități înlănțuite printr-o legătură accesibilă rațiunii are pretutindeni aceeaşi valoare şi oarecum acelaşi drept.

Acest conflict ne permite să înțelegem de o manieră mai precisă problema fundamentală pe care o ocupă gîndirea lui Plotin, şi din care vedem că decurge restul. Ea e următoarea : cum poate raționalismul avea o valoare religioasă? Cum poate sufletul să fie oarecum acasă, cum poate conserva un sens problema destinului, într-un univers ale cărui forme se ierarhizează după o lege necesară a rațiunii? Poziția lui Plotin în raport cu raționalismul grec e analoagă celei a lui Spinoza față de cartezianism : şi Spinoza a

căutat să rezolve problema vieții veşnice şi a fericirii într-un raționalism complet şi fără rezerve.

Plotin trebuie numărat printre gînditorii care au încercat să depăşească conflictul, nu între rațiune şi credință (căci, sub această formă, el depinde de circumstanțe istorice neapărute încă), ci conflictul de ordin mult mai general, între o reprezentare religioasă a universului, adică o reprezentare de aşa fel încît destinul nostru să aibă un sens, şi o reprezentare raționalistă care pare să înlăture orice semnificație a ceva ca destinul individual al sufletului. Printr-un astfel de mod de a pune problema, Plotin rămîne unul din magiştrii cei mai importanți ai istoriei filosofiei.

Pentru a depăşi acest conflict, el trebuia să elaboreze şi să transforme concepțiile, în aparență opuse, sub forma lor incompletă. Toate căutările lui Plotin, voi încerca să arăt, se reduc la această elaborare, în care l-a luat pe Platon călăuz. Pentru a le indica imediat liniile generale, pe de o parte, el a transformat imaginea mitică a destinului sufletului : ceea ce apare în mit ca o suită de evenimente, localizate în locuri diferite, tinde să devină la el o suită de demersuri necesare, încadrate în structura rațională a universului. Pe de altă parte, şi printr-o mişcare inversă, el transformă noțiunea de cunoştință ; ştiința devine la el reculegere interioară, şi pune accentul mult mai puțin pe obiectele ştiinței decît pe modificările resimțite de suflet în ascensiunea lui prin lumea inteligibilă.

CAPITOLUL IV

PROCESIUNEA

Găsim la Plotin o dublă reprezentare a realității : pe de o parte, o reprezentare înrudită cu mitul sufletului ; universul se împarte în sălaşe pure şi impure, prin care sufletul suie şi coboară ; viața interioară a sufletului e solidară cu locul pe care-l locuieşte. Pe de alta, universul mai apare şi ca o serie de forme din care fiecare depinde ierarhic de precedenta, şi poate fi obiectul unei gîndiri raționale. Motorul gîndirii lui Plotin e de a demonstra identitatea fundamentală a acestor două reprezentări, adică, prin urmare, să afirme valoarea religioasă a raționalismului.

*

* *

Această teză poate fi ilustrată prin studiul teoriei procesiunii hypostasurilor la Plotin. Termenul *procesiune* indică maniera în care formele realității depind unele de altele ; ideea pe care termenul o evocă e comparabilă, pentru generalitatea ei şi pentru importanța ei istorică, cu ideea modernă de evoluție ; cei de la sfîrşitul Antichității şi Evului Mediu gîndesc lucrurile în categoria

procesiunii, aşa cum cei din secolul XIX le gîndesc în categoria evoluţiei.

Pentru a lămuri bine această idee, vom pleca de la o observaţie, prea adesea neglijată în studiul lui Plotin. Metafizica plotiniană e în întregime centrată în jurul unei anumite teorii astronomice a lumii sensibile, teorie provenită din speculaţiile lui Eudoxos, în secolul V, şi care s-a consolidat cu timpul : e vorba de concepţia geocentrică, după care cerul e alcătuit din sfere concentrice ; cea mai mare poartă stelele fixe ; cele mai mici, planetele. Noi putem avea nu doar o imagine limitată, ci o imagine precisă a acestei lumi limitate. Regularitatea şi periodicitatea mişcării sferelor face devenirea lumii accesibilă cunoaşterii raţionale. O asemenea lume e eternă, iar perioadele se succed la nesfîrşit, reproducîndu-se unele pe altele.

Plotin şi toţi neoplatonicii păgîni sînt foarte legaţi de această concepţie a lumii. Plotin nu a scris doar un tratat anume pentru a o apăra (**Enneada** II, 1), ci nici nu pierde vreun prilej să o afirme contra concepţiilor contrare ale gnosticilor şi stoicilor. Teza eternităţii lumii formează o trăsătură esenţială şi permanentă a ceea ce numim elenism în raport cu creştinismul ; ea e, după Plotin, obiectul unor dezbateri vii între creştini şi păgîni. Conflictul ia, de altfel, cum se întîmplă aproape totdeauna în epocă, forma unei întrebări exegetice : care era părerea lui Platon în **Timaios**, şi dacă Platon, povestind originea lumii, i-a dat o origine în timp, sau dacă, dimpotrivă, nu a dat cosmogoniei sale înfăţişarea unei povestiri decît pentru nevoile expunerii.

Or din această reprezentare a lumii derivau două consecinţe : mai întîi, o anumită manieră de a concepe principiile lumii noastre ; apoi, o anumită manieră de a-şi închipui raporturile principiilor între ele şi cu lumea sensibilă.

Mai întîi principiile : lumea sensibilă e o anumită ordine realizată în spaţiu şi materie. Principiul acestei lumi nu poate fi decît o ordine intelectuală absolut fixă, conţinînd, sub o formă

eternă şi accesibilă inteligenței pure, raporturile şi armoniile care sînt percepute în lumea sensibilă. Acesta e hypostasul central al metafizicii lui Plotin : Inteligența. Inteligența e înainte de toate o ordine sau o lume inteligibilă. „Acolo, există un cer care e o ființă însuflețită ; el nu e prin urmare lipsit de ceea ce numim aici aştri ; e acolo şi un pămînt care nu e pustiu, ci mai însuflețit ca al nostru ; care are toate animalele pe care le numim aici terestre, precum şi plantele care au viață ; e acolo şi o mare, o apă universală ale cărei flux şi viață rămîn neschimbate ; aerul e şi el o parte a acestei lumi inteligibile, ca şi animalele aeriene care îi corespund." (VI, 7, 12)

Inteligența sau lumea inteligibilă nu e deci nimic altceva decît ştiința lumii sensibile, realizată într-un hypostas. Ea trebuie considerată ca un lucru anterior lumii sensibile care e imitația ei ; dacă, într-adevăr, combinațiile raționale ale lumii sensibile nu pot fi rezultatul unei întîlniri întîmplătoare, ale unei συντυχία, trebuie ca rațiunea, în unitatea ei, să fie logic anterioară acestei lumi.

Dar, deasupra unității multiple, care constituie lumea inteligibilă, trebuie considerat, pentru acelaşi motiv, Unul absolut fără distincție şi fără varietate. „Căci care e cauza existenței (ființelor inteligibile) şi a multiplicității? Fiindcă numărul nu e prim ; înaintea numărului doi, există unitatea." Unitatea unui ordin e deci o realitate superioară anterioară acestui ordin şi din care el purcede. Unul, superior lumii inteligibile, e „principiul" sau „Primul".

Pe de altă parte, dedesubtul lumii inteligibile, trebuie considerat un alt hypostas : pentru ca ordinea să fie realizată în materie, pentru ca să se nască o lume sensibilă, trebuie o ființă intermediară, activă şi mobilă, întinzîndu-se între inteligență şi materie, în măsura în care aceasta e capabilă să o primească în ea. Acest al treilea hypostas e Sufletul.

De aici, celebrul sistem al celor trei hypostasuri, care e în întregime comandat de sistemul astronomic ce i se impune lui Plotin. În vîrf, Unul, din care purcede Inteligența ; din inteligență, la

rîndul său, purcede Sufletul. Fiecare din aceste etaje ale realității conține toate lucrurile (toate lucrurile care se vor separa în spațiu) însă în grade diferite de complexitate. Unul le cuprinde pe toate, fără nici o distincție. Inteligența cuprinde toate ființele, dar dacă ele sînt distincte în ea, sînt totuşi solidare, şi fiecare dintre ele conține *in potentia* pe toate celelalte. În Suflet lucrurile tind să se distingă unele de altele, pînă ce ajung, pînă la urmă, să se risipească şi să se răspîndească în lumea sensibilă.

O a doua consecință a acestui raport intim al metafizicii lui Plotin cu sistemul lui astronomic e felul de a concepe raportul hypostasurilor între ele şi cu lumea sensibilă. Fiind înainte de toate principii de explicare cosmologică, ele sînt strîns ajustate acestui rol ; ele nu conțin decît ceea ce e necesar şi suficient pentru explicarea lumii. Prin urmare, nu există între ele nici o relație arbitrară, nici o relație de la voință la lucru vrut ; consecința se naşte din principiu într-o manieră necesară ; necesitatea evenimentelor cosmice se întinde la lucrurile care sînt principiile acesteia.

Prin urmare, progresul după care un hypostas se naşte din altul are un caracter permanent, fix, etern ; succesiunea în care sînt considerate hypostasurile nu e decît una de expunere, de ordine logică, nu ordine temporală. „Devenirea lor în timp nu trebuie să fie o dificultate pentru noi, fiindcă vorbim despre realități eterne ; doar cu cuvîntul atribuim devenirea acestor realități, pentru a exprima legătura lor cauzală şi ordinea lor." (V, 1, 6) Cum s-ar putea vedea aici o dorință a alegerii, o previziune, o deliberare în hypostas care să producă un hypostas inferior, de vreme ce termenul acțiunii sale e fix? Prevederea vizează să se întîmple cutare eveniment, şi nu altul ; ea se teme, oarecum, de un deznodămînt contrar ; dar acolo unde nu există decît un deznodămînt nu e nici prevedere. Raționamentul, în ce-l priveşte, pune unul din cei doi termeni ai unei alternative. Dar, dacă nu e decît una, la ce bun să raționezi? Cum poate ceea ce e singur, unic şi dezvoltat într-un singur sens,

să comporte alegerea unui termen şi să-l excludă pe altul? (VI, 7, 1)

Dacă totul e necesar, urmează de aici că toate efectele posibile vor fi realizate, şi că la Plotin, ca şi la Spinoza, realul e identic posibilului. „Termenul anterior nu trebuie să-i imobilizeze puterea, şi, de gelozie, să-i îngrădească efectele ; această putere trebuie să înainteze mereu, pînă cînd toate efectele sale, în toată cuprinderea posibilului, ajung la ultima ființă.“ (IV, 8, 6)

*

* *

Acesta e în structura sa de ansamblu sistemul celor trei hypostasuri. Trebuie să-l considerăm acum sub un cu totul alt aspect. Aşa cum l-am expus, el lasă nerezolvată o ***quaestio vexata*** pusă cu mare precizie încă din secolul V de către filosofia greacă, şi pe care Plotin are ambiția s-o reia şi, de data aceasta, s-o rezolve. Dacă presupunem că lumea sensibilă există, ea-şi găseşte explicația în lumea inteligibilă ; iar lumea inteligibilă, la rîndu-i, presupunînd că există, se explică prin Unu. Dar de ce ar exista gradele inferioare ale realității? De ce n-a rămas Unul în singurătate şi a dat naştere lumii inteligibile, iar lumea inteligibilă are un suflet? De ce, într-un cuvînt, multiplul provine din Unul? Aceasta e întrebarea pe care şi-o puseseră filosofii vechi, bîntuiți mereu de paradoxul tatălui raționalismului grec, al lui Parmenide, care suprima pur şi simplu multiplul.

Pentru rezolvarea acestei probleme, Plotin nu găsea la Platon decît prea puține sugestii. Sinteza progresivă a realității la Platon, aşa cum îl cunoaştem şi aşa cum era cunoscut de către Plotin, nu e descrisă decît într-o manieră mitică. „De ce – se întreabă Platon – ființa care a făcut această lume a făcut-o? Fiindcă era bun, şi o ființă bună nu e niciodată geloasă.“[54] Acest apel la

sentiment e departe de explicație, şi Platon nu găsea alta mai bună.

Şi soluția pe care o dă el însuşi nu e exprimată decît sub formă de imagini, a căror frumusețe şi varietate înseşi ne fac să simțim că realitatea pe care voia s-o capteze scapă oricărei formule conceptuale.

Aceste imagini sînt dintre cele mai celebre : „Dacă există un al doilea termen după Unu... în ce fel purcede de la el? E o rază ce vine de la el, de la el care rămîne imobil, aşa cum lumina strălucitoare ce înconjură soarele vine de la el, deşi el rămîne nemişcat. Toate ființele, de altfel, atîta vreme cît ființează, produc necesarmente în jurul lor, din propria lor esență, o realitate care tinde spre exterior şi depinde de puterea lor ; această realitate e ca o imagine a ființelor din care s-a născut ; aşa focul dă naştere căldurii, şi zăpada nu-şi păstrează tot frigul. Obiectele mirositoare mai ales stau dovadă ; de la ele vine o emanație, realitate adevărată de care se bucură preajma" (V, 1, 6).

Sau că Primul naşte, ca orice ființă ajunsă la maturitate. „De îndată ce o ființă ajunge la punctul ei de perfecțiune, vedem că naşte ; ea nu mai suportă să rămînă în sine ; ci creează altă ființă. Iar acest lucru e valabil nu doar pentru ființele care au voință, ci şi pentru cele ce vegetează sau pentru ființele neînsuflețite care comunică tot ceea ce pot din ființa lor. De exemplu, focul încălzeşte, zăpada răceşte ; otrava acționează asupra altei ființe ; în fine, toate lucrurile, pe cît pot, imită principiul în eternitate şi bunătate. Cum oare ființa cea mai perfectă, Binele, ar rămîne imobil în sine? Din invidie? Din neputință, el care e puterea tuturor lucrurilor? Şi atunci cum ar fi principiu? Trebuie deci ca din el să purceadă ceva." (V, 4, 1)

În fine, Plotin foloseşte, între mulți alții, imaginea emanației, care este, dintre toate, cea mai cunoscută : „Închipuiți-vă un izvor fără obîrşie ; el îşi dă apa tuturor rîurilor, şi cu toate acestea nu seacă ; rămîne, paşnic, la acelaşi nivel ; fluviile venite din el îşi

contopesc întîi apele, înainte ca fiecare să-şi urmeze cursul propriu" (III, 8, 10).

Toate aceste imagini implică intuiţia, desigur imposibil de formulat conceptual, a unui anume curent dinamic, a unei „vieţi" ieşite dintr-un izvor inepuizabil şi care slăbeşte începînd din centru. Fiecare termen inferior îşi trage din termenul superior toată puterea pe care o are şi din care comunică la rîndul său ceva. Această putere e o imitaţie slăbită a termenului superior ; puterea se divizează şi se diluează. Unul e înainte de toate „puterea tuturor lucrurilor", dar nu e nici unul din aceste lucruri. În Inteligenţă se realizează multiplicitatea lucrurilor inteligibile, lucruri veritabile a căror putere e Unul. În jos de tot, lumea sensibilă nu mai conţine decît oglindiri ale fiinţelor, răsfirate în spaţiu şi separate local unele de altele.

Motorul procesiunii e deci viaţa spirituală, care se răspîndeşte într-un fel continuu ; concepţia realităţii metafizice vine să se adauge experienţei intime a vieţii spirituale. Seria de hypostasuri e mai puţin o serie de forme distincte, discontinue, separate unele de altele, decît mişcarea continuă de expansiune a vieţii spirituale. Plotin insistă mult asupra acestei continuităţi. „Toate lucrurile, spune el, sînt ca o viaţă unică ce se întinde în linie dreaptă ; fiecare din punctele succesive ale liniei e diferit ; dar linia însăşi e continuă ; ea are puncte mereu diferite ; dar punctul anterior nu dispare în cel care urmează." (V, 2)

Realitatea metafizică e deci viaţa spirituală considerată ca fiind în sine însăşi şi prin ea însăşi. În curentul emanat din Unul, fiecare hypostas se izolează şi se afirmă prin atitudinea spirituală pe care o are faţă de cel precedent. Ba chiar mai mult, e tocmai această atitudine. Hypostasul se naşte cînd puterea emanată din Unul care tinde la început să se piardă într-o multiplicitate nedefinită, se reculege într-un fel în sine, „se converteşte" şi astfel se fixează ; viaţa spirituală constă în concentrarea sa. Dacă Inteligenţa provine din Unul, e din cauza faptului că multiplul –

emanat din Unul – se caută pe sine ; el vine să se concentreze (συννεύειν) şi să devină conştient de sineşi... Actul intelectual provine din faptul că Binele există şi atrage inteligenţa spre el, şi din faptul că în această mişcare, ea vede ; „a gîndi, înseamnă a se mişca spre Bine, dorindu-l ; dorinţa dă naştere Inteligenţei" (V, 6, 5).

Astfel producţia multiplului de către Unu nu are eficacitatea, semnificaţia sa completă şi scopul decît în această unificare, în această conversiune la Unu care-i dă realitatea. Orice purcedere de hypostasuri se face între două limite care nu sînt decît cele două limite ale vieţii spirituale înseşi, pe de o parte Unul care corespunde stadiului superior, unităţii absolute, indiferenţiate, unde gîndirea se eliberează de orice obiect, şi deci se eliberează de sine ; pe de altă parte, sufletul, în care gîndirea tinde să se risipească şi să se multiplice, pentru a se juxtapune corpurilor distincte pe care trebuie să le însufleţească.

Realitatea metafizică, aşa cum o concepe Plotin, e deci viaţa spirituală ipostaziată, cuprinzînd toate lucrurile şi făcînd un efort pentru a se întinde pe cît poate ; ea se limitează şi se diluează cîte puţin, „aşa cum un meşteşugar ce poate să plăsmuiască multe lucruri cu forme deosebite se mărgineşte la cel care i-a fost cerut, sau la cel pe care i-l îngăduie materia pe care o lucrează" (VI, 7, 7).

Se vede deci în ce sens multiplul e produs de Unu. Inteligenţa produsă de Unu e îmbogăţită şi fecundată de contemplare şi reculegere, aşa cum spiritul matematicianului nu e ceea ce e decît prin intuirea progresivă a numerelor şi a proprietăţilor lor. Inteligenţa cuprinde în acest sens tot ceea ce are ca obiect al contemplării ; dar acest obiect n-a produs-o decît pentru că rămîne el însuşi nemişcat în faţa privirii spiritului. Plotin e cît se poate de departe de a considera principiul lucrurilor ca o voinţă creatoare. Sistemul lui provine dintr-un efort de a interpreta tot ceea ce e real în lucruri în termeni de activitate spirituală ;

această activitate nu e o realitate supraadăugată accidental şi contingent unei lumi deja făcute ; ea e realitatea profundă şi toate celelalte sînt doar degradările ei.

CAPITOLUL V

SUFLETUL

Realitatea adevărată e pentru Plotin o viață spirituală unică şi care pleacă din Unul pentru a ajunge la lumea sensibilă ; e viața spirituală hypostasiată. De aici, la el, punerea problemei filosofice : a explica o formă a realității înseamnă să determini punctul exact în care ea se inserează în acest curent spiritual ; înseamnă s-o reintegrezi în curent ; înseamnă să determini la ce distanță e de centru şi prin ce serie de intermediari e legată de el.

Totuşi, dacă fiecare din aceste forme nu ar fi fost cuprinsă în curentul spiritual decît într-un mod static, aşa cum părțile unei aceleiaşi linii sînt adăugate cap la cap, continuitatea curentului ar exista încă pentru un observator exterior, dar nu şi pentru fiecare din fragmentele ce-l compun. Pentru ca ele să participe efectiv la viața spirituală, trebuie ca fiecare formă a realității să se dilate, ca să spunem aşa, sau, în termenii lui Plotin, „să se asimileze" realității superioare. Continuitatea nu ar fi decît un cuvînt, dacă nu s-ar realiza în interiorul însuşi al fiecărei forme care se succede.

De aici dublul aspect al fiecărui hypostas al lui Plotin, şi mai ales al Sufletului. Pe de o parte, sufletul are un loc anume în înlănțuirea hypostasurilor ; „el e ultimul dintre rațiunile inteligibile şi

dintre rațiunile care sînt în lumea inteligibilă ; e primul din cele care sînt în universul sensibil ; de aceea se află în raport cu amîndouă" (IV, 6, 31). „El ocupă între ființe un rang intermediar ; o bucată din el e divină ; dar, aflat la capătul ființelor inteligibile şi la hotarele naturii sensibile, el îi dă ceva din sine însuşi." (IV, 8,7)

Pe de altă parte, sufletul e puterea de a parcurge de la un capăt la altul înlănțuirea realităților şi de a se asimila cu fiecare dintre ele printr-o serie de transformări. „Sufletul are puteri multiple ; el ocupă, prin ele, începutul, mijlocul şi sfîrşitul lucrurilor." (I, 8, 14) Aflîndu-se la un nivel dat, el e întotdeauna capabil să urce spre un nivel superior al vieții spirituale ; acest nivel e pentru el un ideal, sau, cum spune Plotin în limbajul lui colorat, un *daimon*. „Dacă am putea urma daimonul care e deasupra noastră, ne vom ridica noi înşine trăind din viața lui ; acest daimon, spre care sîntem duşi, devine partea cea mai bună din noi înşine... ; după el, luăm drept călăuz alt daimon, şi tot aşa pînă la cel mai înalt. Fiindcă sufletul e mai multe lucruri ; el e toate lucrurile, lucrurile superioare şi cele inferioare, şi se întinde în tot domeniul vieții. Fiecare dintre noi e o lume inteligibilă ; legați de cele inferioare prin trup, noi le atingem pe cele superioare prin esența inteligibilă a ființei noastre." (III, 4, 3)

Sufletul e deci, cum spune Inge, marele călător prin tărîmul metafizic. El este, pentru imaginația realistă a lui Plotin, expresia însăşi a continuității dintre formele cele mai umile ale vieții fizice şi formele cele mai elevate ale vieții spirituale. El e un elan şi o mişcare mai mult decît un lucru.

Psihologia plotiniană e studiul diverselor nivele la care se poate găsi sufletul, de la cel mai ridicat, extazul şi comuniunea cu Unul, în care „sufletul nici nu mai e un suflet" (VI, 7, 35) pînă mai jos, acolo unde el e forța organizatoare în lumea sensibilă. Între aceste două puncte îşi găseşte locul ceea ce numim propriu-zis psihologie, studiul facultăților umane ale înțelegerii, memoriei,

senzației şi pasiunilor ; aceste facultăți umane apar la un anume nivel al vieții sufletului.

De aici ordinea de urmat în studiul psihologiei lui Plotin : vom urmări, în primul rînd, funcția proprie a sufletului, considerat ca intermediar între lumea inteligibilă şi cea sensibilă, şi ca organizator al lumii sensibile ; vom stărui, în al doilea rînd, asupra problemelor psihologice în sens restrîns, cele ce privesc funcțiile conştiinței.

*

* *

Dar, înainte de a aborda primul punct, şi ca introducere necesară, trebuie să subliniem contrastul dintre sufletul conceput ca forță organizatoare a corpurilor şi sufletul conceput ca sediu al destinului. Sub primul aspect, contactul sufletului cu corpul rezultă din funcția sa normală ; el e bun şi necesar ; sub al doilea aspect, dimpotrivă, relația sufletului cu trupul se dovedeşte a fi rezultatul impurității şi al viciilor sale.

După foarte justa observație a lui Inge[55] acest contrast provine din întîlnirea, la Plotin, a două tradiții diferite despre natura sufletului : pe de o parte tradiția animistă, reprezentată de stoici, în care sufletul e considerat ca forță organizatoare ; pe de alta, tradiția orfico–pitagoreică, care reprezintă ca decădere venirea sufletului în lumea sensibilă.

Ceea ce trebuie adăugat e că Plotin găsea deja această contradicție la Platon, şi o menționează expres. După ce a indicat filosofii care au vorbit despre raporturile dintre suflet şi trup, el adaugă : „Ne mai rămîne divinul Platon, care a zis despre suflet multe lucruri frumoase... şi sperăm să scoatem ceva limpede din ele. Ce anume spune filosoful? *Se vede însă că nu spune întotdeauna acelaşi lucru*... pe de o parte, spune că sufletul e în trup ca într-o închisoare şi un mormînt... În **Faidros**, pierderea aripilor e cauza venirii lui aici... astfel, după toate aceste fragmente,

venirea sufletului în trup e un lucru rău. Dar, cînd vorbeşte în **Timaios** despre universul vizibil, face elogiul lumii şi spune că e un zeu fericit ; sufletul e un dar al bunătății Demiurgului, destinat să aducă inteligența în univers... De aceea sufletul universului a fost trimis în el de către Zeu, ca şi sufletul fiecăruia dintre noi, ca universul să fie perfect" (IV, 8, 1).

Dar acest contrast nu vine la Plotin doar din conflictul tradițiilor ; el îl resimțea pe deplin în el însuşi. Cum sufletul, această ființă rea, care, admirînd lucrurile sensibile, „se recunoaşte inferior față de ele, se aşază mai jos decît lucrurile supuse naşterii şi pieirii şi se crede cel mai de dispreţuit şi mai muritor din lucrurile pe care le cinsteşte" poate oare fi aceeaşi ființă „care a creat toate vietățile dîndu-le viața, care a creat soarele şi cerul nemărginit şi a pus ordine în el dîndu-i o mişcare de rotație regulată?" (V, 1,2)

Acest conflict e doar o expresie particulară a marelui conflict pe care l-am semnalat în gîndirea lui Plotin între reprezentarea universului ca ordine rațională, şi cea a universului ca loc al destinului. El iese din acesta printr-o dublă elaborare ; pe de o parte, printr-o transformare a fizicii animiste într-un sens favorabil concepției sale despre destin ; pe de alta, printr-o încercare de acord între ordinea universală şi destinul particular al sufletelor. Vom studia mai întîi ceea ce a fost această fizică animistă.

*

* *

Nu există idee mai banală în gîndirea greacă decît animismul. Ultimii mari reprezentanți ai acestei teorii înainte de Plotin, stoicii, încercaseră totuşi să îl limiteze şi să-i evidențieze hotarele precise. Printre puterile motoare ale naturii ei admiseseră că există puteri inferioare sufletului, ca forța de coeziune în minerale sau forța vegetativă în plante ; sufletul, în sensul precis al

cuvîntului, are două caractere specifice, reprezentarea şi tendinţa, şi nu poate fi atribuit decît vieţuitoarelor.

Plotin dă dimpotrivă animismului o extensie nelimitată ; pentru el, orice forţă activă în natură e un suflet sau e legată de un suflet. Nu doar lumea are un suflet, şi stelele au un suflet ; chiar şi pămîntul are un suflet, graţie căruia „dă plantelor puterea de a zămisli" ; din cauza acestui suflet „o bucată de pămînt smulsă nu mai e ce fusese ; se vede bine că pietrele cresc atîta vreme cît sînt legate de pămînt şi încetează să crească de îndată ce sînt separate de el prin smulgere" (IV, 4, 27).

Nu există fiinţă neînsufleţită în univers ; dacă credem contrariul, sîntem victimele unei iluzii ; „spunem că un lucru nu trăieşte, fiindcă trăieşte fără să primească de la univers o mişcare accesibilă simţurilor noastre ; asta fiindcă viaţa sa ne scapă ; fiinţa a cărei viaţă e perceptibilă simţurilor noastre e alcătuită din fiinţe ce trăiesc imperceptibil pentru noi, dar ale căror puteri miraculoase se exercită asupra vieţii animalului compus. Omul nu s-ar putea mişca în atîtea feluri, dacă mişcarea sa ar rezulta din puteri interioare complet lipsite de suflet ; iar universul poate fi fără viaţă, dacă fiecare din lucrurile care sînt în el n-ar trăi din viaţa sa proprie... orice fiinţă are o putere eficace, fiindcă a fost plăsmuită în univers ; astfel o parte a sufletului îi vine din univers" (IV, 4, 36, 37, v. şi VI, 7, 11).

Din cauza vitalismului său, Plotin a primit cu bunăvoinţă deosebită teoria stoică a raţiunilor seminale. Raţiunea seminală e forţa care conţine în stare indivizibilă toate caracterele ce se dezvoltă separat şi succesiv într-o fiinţă vie ; ea e ca legea dezvoltării acestei fiinţe. Raţiunea seminală e prezentată adesea de Plotin ca un intermediar între suflet şi fiinţa vie : „raţiunea ar fi oarecum unul din actele sufletului, act care nu poate exista fără un subiect care acţionează ; acestea sînt raţiunile seminale ; ele nu există în suflet, şi nu sînt pur şi simplu suflete" (VI, 7, 5). Dar uneori raţiunea e identificată cu sufletul însuşi. „Sufletele nu sînt în univers

decît fragmente ale rațiunii universale. Rațiunile sînt, toate, suflete." (III, 2, 18) Rațiunea seminală e, prin urmare, doar o expresie a activității sufletului şi nu desemnează o formă de ființă diferită de suflet.

Acest vitalism nestăpînit, acest panpsihism, al cărui ecou se regăseşte distinct la gînditorii Renaşterii şi pînă la Leibniz, nu e pentru Plotin decît un mijloc de a face forțele înseşi ale naturii să intre în marele curent al vieții spirituale. Fiindcă e un suflet, forța naturală nu e doar o forță motrice şi activă, amestecată materiei pe care o ordonează, ea e şi activitatea contemplativă ce conține în sine ordinea pe care o impune, fiindcă ea a contemplat această ordine în inteligență. Pe de o parte, sufletul atinge inteligența care e ordinea însăşi ; pe de alta, ea atinge materia pe care o organizează.

Dar el nu e o forță organizatoare prin partea sa inferioară decît fiindcă e o activitate de contemplare prin partea sa superioară. Cînd Plotin atribuie organizarea şi contemplarea la două suflete distincte sau la două părți din suflet, cînd opune uneori aceste două părți ca ***suflet*** în sens restrîns ***naturii***, aceste divergențe de exprimare nu schimbă nimic din fondul ideilor. Plotin susține în toate cazurile că acțiunea organizatoare presupune, înaintea ei, o contemplare imuabilă a ordinii. „Partea din suflet care e prima e sus ; mereu aproape de vîrf, într-o deplinătate şi o iluminare veşnice, ea rămîne acolo, şi participă, prima, la inteligibil ; cealaltă parte a sufletului care participă la prima, purcede veşnic, viață secundă născută din prima, activitate ce se proiectează în toate părțile şi care nu lipseşte de niciunde. Sufletul, cînd purcede, îşi lasă partea superioară în locul inteligibil, pe care partea sa inferioară îl părăseşte ; fiindcă, dacă purcederea l-ar face să părăsească această parte superioară, el n-ar mai fi pretutindeni, ci doar acolo unde se termină purcederea." (III, 8, 5)

Astfel producerea lucrurilor sensibile nu strică nicidecum viața spirituală a sufletului, care rămîne întreg ; ea nu e nici

oboseală, nici grijă pentru suflet ; „corpul nu e păgubitor sufletului care-l cîrmuieşte ; fiindcă rămîne în înălțimile inteligibile, continuînd totodată să-l administreze... universul însuflețit e în sufletul care-l conține ; el n-are nimic care nu participă la acest suflet ; el e ca un năvod zvîrlit în mare ; el trăieşte, plin de apă, dar nu poate păstra pentru sine toată această apă în care trăieşte. Iar în marea care i se întinde dinainte, năvodul se întinde cu ea, cît poate de departe... Tot aşa sufletul e destul de mare din fire pentru a cuprinde în una şi aceeaşi putere toată substanța corporală ; ea nu are o cantitate limitată ; peste tot unde un corp se întinde, e acolo ; dacă n-ar exista corp, asta n-ar afecta cu nimic măreția ei ; ar rămîne ceea ce este" (IV, 3, 9).

Sufletul lumii e deci ca un ocean spiritual în care e afundată realitatea sensibilă : ea nu e ca un muncitor care-şi aminteşte, calculează şi combină. Animismul lui Plotin e foarte îndepărtat, în acest sens, de orice antropomorfism. Cum Zeus, sufletul lumii, şi-ar aminti oare perioadele trecute ale lumii, fiindcă sînt nenumărate? El vede însă că „acest infinit e unul, şi are o ştiință şi o viață unice" (IV, 4, 9). „Ordinea lumii e actul unui suflet dependent de o înțelepciune permanentă, iar ordinea interioară a acestui suflet e imaginea acestei înțelepciuni. Fiindcă această înțelepciune nu se schimbă, nici ordinea nu trebuie să se schimbe ; fiindcă nu există moment în care ea n-o contemplă ; dacă ar înceta, atunci ar fi în incertitudine."

Astfel forțele ce acționează în univers sînt forțe imuabile, fiindcă sînt contemplarea unei ordini imuabile. Ele acționează nu „ca medicul care începe dinafară şi continuă parte cu parte, care pipăie şi chibzuieşte îndelung, ci ca natura care vindecă începînd cu începutul şi care n-are nevoie de chibzuință" (IV, 4, 11).

Producția de lucruri diverse, departe de a-i aduce atingere imutabilității sale, o presupune. „Principiul conducător al lumii cunoaşte adevărul aşa cum cunoaşte prezentul, cu aceeaşi fixitate, şi în afara oricărui raționament. Dacă n-ar cunoaşte viitorul pe

care-l creează, n-ar produce cu știință și după un model ; producția sa ar fi accidentală și la voia întîmplării. Deci, în măsura în care creează e imuabil. Dacă e imuabil în măsura în care produce, nu produce decît după modelul pe care-l are în sine ; el produce deci într-un singur fel ; fiindcă, dacă și-ar schimba în fiecare clipă felul de a produce, cine ar împiedica eșecul creațiilor sale? Principiul producător al lumii nu trebuie să greșească niciodată, să nu fie nesigur niciodată, deși s-a crezut uneori că era o muncă grea cîrmuirea lumii. Nu se ivesc greutăți decît atunci cînd se lucrează la lucrul altuia și pe care nu ești stăpîn. Dar dacă ești stăpîn și singurul stăpîn al lucrului tău, nu ai nevoie decît de tine însuți și de voința ta." (IV, 4, 12)

Se văd aici tendințele animismului lui Plotin ; el consistă în a transmuta forțele cosmice în activități spirituale ; mai rămîne oare, dedesubtul părții sufletului care contemplă ordinea inteligibilă, vreo parte inferioară a sufletului care să aibă o activitate propriu-zis operativă? Nicidecum ; fiindcă această parte a sufletului, natura, nu produce decît în măsura în care e o rațiune, adică „o contemplare și un obiect de contemplare... Ființa care contemplă produce un obiect de contemplat ; geometrii, de pildă, produc figuri geometrice contemplînd ; dar eu (spune natura) nu trasez nici una ; eu contemplu, și liniile corpului se fac, ca și cum ar cădea din mine" (III, 8, 3, 4).

Puterea care, pentru a produce, se întoarce spre lucrarea pe care o face, nu e, ca să spunem așa, decît un caz limită în care contemplarea a slăbit la extrem ; „acțiunea nu e decît o umbră a contemplării și a rațiunii".

Sînt ușor de văzut intențiile lui Plotin în această transformare a animismului. Singura realitate adevărată este, pentru el, o ordine spirituală ; dacă, într-o realitate materială, se face abstracție de ordinea spirituală care se reflectă în ea, a legii sau a rațiunii exprimate în ea, nu mai rămîne decît neființa, materia, locul vid al realității în care această ordine e realizată. Or, o ordine sau o

rațiune nu pot exista ca atare decît ca obiect de contemplare sau obiect al științei ; singura forță reală, chiar în lumea sensibilă, e deci contemplarea și obiectul său. Singurele forțe efective sînt de natură spirituală. Natura e ca un astfel de vis, ce se reflectă în materie.

Această fizică spiritualistă e în opoziția cea mai radicală posibil față de orice fizică în spirit mecanicist. A nu considera vreodată părțile ca adevăratele elemente ale totului, ci ca produse ale totului ; a considera, prin urmare, ideea sau producerea totului ca mai reală decît părțile înseși, iată care sînt principiile sale. Și ele ajung să stabilească între părțile universului legături de natură pur spirituală ; astfel lumea sensibilă devine transparentă pentru spirit, și forțele care o animă pot reveni în marele curent al vieții spirituale.

*

* *

Sistemul lui Plotin, în ansamblu, se naște dintr-un efort de a suprima din realitate tot ce poate fi opac vieții spirituale. Sufletul nu e decît o radiație a vieții spirituale ; e expresia concretă, vie, imaginativă, a forței care produce ordine între lucrurile sensibile, grație contemplării ordinii inteligibile.

Există însă un contrast evident între viața universală și ordonată a lumii, așa cum e ea revelată mai ales de către legile astronomiei, și țîșnirea spontană a viețiior multiple ce apar fără ordine pe fața pămîntului : pe de o parte o ordine fixă ; pe de alta, nașterea și pieirea, viețile care se fac și se desfac.

Contrastul la care ne referim a fost, de la Aristotel încoace, motivul unei bune părți a speculațiilor fizice și metafizice ale Antichității ; numeroși filosofi și-au asumat sarcina de a încadra viețile multiple și individuale, aceste destine particulare, în ordinea universală. Știm anume cum a rezolvat stoicismul problema : sufletele individuale sînt fragmente ale sufletului universal și sînt toate supuse ordinii unice, Destinul, care e „înlănțuirea cauzelor“. În

pofida decadenței stoicismului în epoca lui Plotin, concepția legăturii sufletelor cu sistemul cosmic era menținută vie de către credința răspîndită în astrologie. Cultul lui **Sol invictus**, instituit la Roma de Aurelian, conținea o teologie, din care legătura sufletelor cu Cosmosul era unul din articolele principale[56].

„Soarele, zeu suprem – spune Cumont – foc înzestrat cu rațiune, devine creatorul rațiunilor individuale care conduc microcosmul uman. Lui îi e atribuită formarea sufletelor ; discul lui strălucitor, radiind razelele sale pe pămînt, trimite mereu particule de foc în corpurile pe care le cheamă la viață, şi după moarte le recheamă la sine....Pe basoreliefurile mithraice, una din cele şapte raze care înconjoară capul lui **Sol invictus** se prelungeşte pînă la taur, animalul cosmogonic." Anumiți neoplatonici din secolul II, ca Numenius, acceptau aceste păreri, şi înțelegem, după mărturia lui Plotin însuşi (IV, 3, 1) în ce fel ei încearcă să le lege de textele lui Platon. Plotin a văzut şi el bine legătura intimă dintre credințele astrologice, teza stoică a Destinului şi resorbirea tuturor sufletelor individuale în sufletul universal (III, 1,2,7).

Acestui ansamblu de credințe i se opune o concepție cu totul diferită despre suflet, cea care e deja prezentă în miturile platonice şi care era susținută de gnosticii cunoscuți de Plotin. După ea, sufletul nu e din lume ; ea nu e angajată decît accidental în ordinea vizibilului, urmare a unei căderi. Ordinea sensibilă nu e făcută pentru sufletul căzut ; dar el are o spontaneitate proprie şi radicală care-i permite să se elibereze.

Acest conflict de idei este, pentru Plotin, de cea mai mare importanță. Căci, dacă sufletul nostru e o parte a sufletului universului, aşa cum corpul nostru e o parte din corpul lui, destinul nostru ar fi constrîns să „sufere influența mişcării circulare a cerului" (IV, 3, 7). Doctrinele care fac din sufletul nostru o părticică a sufletului universal interpun sufletul ca ecran opac între noi şi lumea inteligibilă.

Pe de altă parte, cum să admitem că sufletele sînt izolate şi separate unele de altele? Nu simţim oare o simpatie reciprocă a sufletelor, care ne garantează unitatea lor? „Un spectacol ne dă în comun suferinţa şi bucuria, şi noi resimţim natural atracţia prieteniei ; iar prietenia vine în mod firesc din atracţia sufletelor. Descîntecele şi farmecele ne apropie şi ne fac să comunicăm prin simpatie la depărtare. Cuvinte spuse şoptit au o acţiune îndepărtată şi se fac auzite la mari depărtări ; după acestea, se poate înţelege unitatea tuturor lucrurilor, care vine din unitatea sufletului." (IV, 9, 8)

Dar, dacă aşa stau lucrurile, nu trebuie să negăm oare că într-adevăr există o multitudine de suflete, şi nu sîntem constrînşi la doctrina care face din fiecare din gîndurile noastre „gîndurile unei alte fiinţe? Şi totuşi trebuie ca fiecare să fie el însuşi, ca gîndurile şi faptele noastre să fie ale noastre, ca faptele noastre, bune şi rele, să vină din noi" (III, 1, 4). Cum să se conceapă deci raporturile dintre sufletele diverse cu sufletul total?

Acest raport consistă oare în faptul că sufletele parţiale sînt părţi ale sufletului total? Dar ce înseamnă „părţi"? Dacă ne închipuim sufletul universului ca o masă corporală care se fragmentează, se vor obţine astfel suflete multiple, dar toată unitatea va dispărea. „Sufletul unic s-ar consuma într-o multitudine de puncte." (IV, 9, 4) „Ar însemna să pierdem sufletul (unic) sau să facem din el un simplu nume ; dacă a existat, e ca vinul împărţit în mai multe butoaie ; vinul din fiecare poate fi numit parte din tot vinul." (IV, 3, 2)

Se va spune deci că sufletele individuale „sînt părţi ale sufletului total în sensul în care, într-o vieţuitoare, sufletul din deget va fi numit parte a sufletului din picior?" Spre deosebire de prima ipoteză, se va menţine astfel unitatea vieţii universale, dar nu va fi explicată nicidecum multitudinea vieţilor particulare. Fiindcă trebuie, în această ipoteză, ca „sufletul să fie pretutindeni acelaşi, întreg pretutindeni, unul şi acelaşi suflet în mai multe fiinţe deodată. Dar

atunci nu se mai poate spune că există pe de o parte sufletul universal şi pe de alta părţile acestui suflet". Dar, vom adăuga, diversitatea de puteri pe care sufletul universal le exercită în diferite părţi ale universului nu ajunge oare pentru a explica multitudinea sufletelor? De pildă, sufletul universal se manifestă aici ca putere vegetativă, acolo ca putere senzitivă. Acest lucru nu explică totuşi nimic, fiindcă atunci fiecare suflet, identificat cu o putere anume, n-ar trebui să posede aşa cum posedă, cel puţin de drept, aceleaşi puteri ca sufletul universal. „Fiecare parte n-ar putea să gîndească ; doar sufletul universal ar fi capabil de aceasta, sau pretinsa parte ar fi un suflet raţional, la fel de raţional ca sufletul total, şi deci e identic cu acest suflet şi nu e o parte a acestuia" (IV, 3, 3).

Aşa că ori se afirmă multitudinea pe seama unităţii, sau invers. Trebuie deci ca multiplicitatea şi unitatea să fie concepute altfel. Trebuie mai întîi să se insiste asupra acestui punct, că sufletele multiple sînt omogene între ele, şi că au toate, oarecum, aceeaşi capacitate de viaţă spirituală. „Sufletele noastre se ridică la aceleaşi obiecte ca sufletul totului, şi funcţia lor intelectuală e asemănătoare."(IV, 3, 1), „Sufletul nostru e de acelaşi fel ca sufletul zeilor ; cînd îl considerăm individual, şi fără adăugiri, îi găsim acelaşi preţ ca sufletului lumii." (V, 1, 2)

Asta fiindcă fiecare suflet e potenţial în toate fiinţele, şi prin asta are o unitate cu celelalte suflete. Fiindcă „aşa cum altele, ca şi noi, sînt fiinţele, sîntem toţi, noi şi ei, fiinţe ; şi toţi sîntem fiinţe ; deci nu sîntem cu toţii decît unul". Această unitate nu e deci nicidecum ca unitatea abstractă a unui punct ; e mai degrabă uniunea sufletelor, care, prin vîrful lor, participă toate la aceeaşi contemplare inteligibilă. Dar noi ne ignorăm unitatea, fiindcă privim în afara fiinţei de care depindem. Sîntem toţi ca un cap cu mai multe feţe întoarse în afară, dar care se isprăvesc înăuntru printr-un singur vîrf. Dacă ne-am putea întoarce spontan, sau dacă avem norocul „ca să ne tragă Atena de păr", am vedea deodată Zeul însuşi şi fiinţa universală... Dar cum nu există un punct în care ne

putem fixa limitele, ca să spunem : pînă acolo sînt eu – renunțăm să ne separăm de ființa universală (VI, 5,7).

Nu trebuie deci să vorbim la Plotin de un suflet unul care să se fragmenteze în suflete multiple. Problema multiplicității sufletelor se rezolvă printr-un apel la viața spirituală. Există, la cea mai înaltă treaptă a sufletelor, o stare de uniune atît de mare încît nu se mai poate vorbi de mai multe suflete ; e o stare de uniune hypostasiată într-un suflet unic, care le precedă pe toate celelalte. Sau, se poate spune şi aşa, acest suflet unic e ca un sistem a cărui unitate corespunde celei a sistemului inteligibil al ideilor pe care le contemplă. „Sufletele au toate o legătură de dependență cu o inteligență şi sînt rațiunile inteligențelor ; ... corespunzînd fiecare cu un inteligibil mai puțin divizat decît ele însele, ele au totuşi voința de a se diviza, dar nu pot duce la bun sfîrşit această operație ; ele păstrează identitatea cu diferența ; fiecare subzistă ca o ființă, dar toate împreună nu fac decît o ființă. Iată punctul capital al tezei noastre ; toate sufletele vin din unul singur ; aceste suflete multiple venite dintr-un suflet unic sînt ca inteligențele, separate şi neseparate." (IV, 3, 5)

Multiplicarea sufletelor consistă nu într-o creare de ființe noi, ci în faptul că legăturile care le legau cu sufletul universal se destind, şi în faptul că particularitatea fiecărui suflet e pusă în evidență. Dacă anumite suflete „n-au părăsit sufletul universal, fratele lor" (IV, 3, 6) şi „ascund în universalitatea lumii inteligibile ceea ce au particular, altele țîşnesc oarecum în afara ființei universale într-o ființă particulară asupra căreia au o acțiune particulară" (VI, 4, 16). Orice suflet e sau universal ***in actu*** şi particular ***in potentia***, şi atunci e totuna cu sufletul universal, sau „deturnîndu-şi activitatea, devine un suflet particular, deşi, în alt sens, (*in potentia*) îşi păstrează universalitatea" (*Ibid.*).

În fine, multitudinea sufletelor e cea a unei vieți spirituale ce scade şi se şterge cîte puțin de la starea de uniune la cea de dispersie. Imaginile folosite de Plotin pentru a-şi exprima gîndirea

vizează toate punerea pe primul plan a acestei idei de continuitate între diversele niveluri ale vieții sufletelor. „Este, spune el vorbind de sufletul unic din care vin toate sufletele, ca şi cum un oraş ar avea un suflet ; el conține locuitori din care fiecare are un suflet ; dar sufletul oraşului e mai desăvîrşit şi mai puternic, deşi nimic nu împiedică celelalte suflete să fie de aceeaşi natură cu el." Sau iar : „dintr-un suflet unic provin sufletele multiple şi diferite, ca şi cum dintr-un gen unic provin specii inferioare şi superioare" (IV, 8, 3).

Prin această teorie, lumea sufletelor era sustrasă unui destin interior lumii şi legată direct de ordinea inteligibilă.

*

* *

Plotin se găsea în prezența unei dificultăți analoage, dar şi mai mari. Multiplicarea sufletelor duce, în ultima sa treaptă, la dispersia lor în materie şi la uniunea lor cu corpurile particulare pe care le fac să trăiască. Aici e efectul natural şi necesar al legii procesiunii, al diseminării progresive a puterii spirituale. Un corp e viu fiindcă a primit „ca o iluminare sau o încălzire" urma de suflet pe care era apt s-o primească. Nimic aici, prin urmare, decît un eveniment natural şi necesar.

Dar, pe de altă parte, căderea sufletului în trupuri e reprezentată în miturile lui Platon şi în credințele religioase vii din vremea lui Plotin ca rezultînd dintr-un demers spontan al sufletului, rău în sine, şi care e totodată consecința şi principiul tuturor nenorocirilor sufletului. Cum să punem oare de acord una cu cealaltă, se întreabă Plotin? „Dacă sufletul (iluminînd corpul) nu devine rău în sine, şi dacă acesta e modul său de intrare şi de prezență în corp, ce e deci coborîrea şi urcarea periodică a sufletelor? De ce există pedepse? De ce există metempsihoza? Iată învățămintele primite de la filosofii antici, care au tratat cel mai bine despre suflet ; trebuie să încercăm să arătăm că teza noastră

actuală e în acord, sau cel puțin nu e în dezacord cu a lor." (VI, 4, 16)

Oricare ar fi bunăvoința lui Plotin în această privință, trebuie să remarcăm că rămîne la el un contrast persistent între cele două concepții. Pe de o parte, producția de corpuri vii și animate e considerată ca o funcție naturală a sufletului. „Sufletele nu trebuie să existe singure, fără ca să apară produsele activității lor ; e inerent oricărei naturi să producă și să se dezvolte mergînd de la un principiu indivizibil, un fel de sămînță, pînă la un efect sensibil... Dacă materia e eternă, e imposibil, fiindcă ea există, să nu aibă partea ei din principiu care oferă binele fiecărui lucru, în măsura în care e capabil să-l primească". (IV, 8, 6)

Însuflețirea sufletului intră în ordinea universală. În această lume „totul e determinat de subordonarea față de o rațiune unică ; totul e fixat, și coborîrea și urcarea sufletelor și restul. Dovada acordului sufletelor cu ordinea universului, dovada faptului că ele nu acționează izolat, ci că-și combină coborîrile și că sînt în acord cu mișcarea circulară a lumii, e faptul că viețile lor și voințele lor își au semnele lor în figurile formate de planete și se unesc oarecum într-o singură temă melodică... Nu ar putea fi astfel, dacă acest univers n-ar avea acțiuni și pasiuni corespunzătoare acestei vieți a sufletelor și nu le-ar măsura perioadele, rangurile și viețile în carierele pe care le parcurg" (IV, 3, 12).

Sufletul se mișcă fără reflexie înspre corpul pregătit pentru el de către sufletul lumii ; el e „transportat în corpul spre care are cea mai mare asemănare ; ... cînd a venit momentul, el coboară acolo ca la chemarea unui crainic" (IV, 3, 12 și VI, 7, 7). Astfel sufletul se întinde natural printr-o procesiune necesară, de la lumea inteligibilă unde-i rămîne vîrful la planta pe care o face să crească. „Sufletul pare că înaintează pînă la plante ; el înaintează într-acolo, fiindcă principiul vegetativ aparține sufletului ; dar el nu înaintează în întregime ; el vine în plante fiindcă, pogorînd în regiunea inferioară, produce o altă existență în această purcedere însăși, prin

bunăvoință față de ființele inferioare ; dar, în ce priveşte această parte superioară de la sine care e legată de inteligență şi constituie propria-i inteligență, el o lasă să rămînă imobilă în ea însăşi."(V, 2, 7)

În altă parte, Plotin vorbeşte însă altfel. Mîndria şi îndrăzneala sufletului sînt cele ce o fac să se cufunde în trupuri. „Sufletele îşi văd imaginile ca în oglinda lui Dionysos, şi, de sus, se avîntă spre ele." (IV, 3, 12) Sufletul nu se mulțumeşte să radieze ; el e atras de reflexia pe care a produs-o. Dacă unele din ele rămîn imobile, „altele sînt atrase de reflexul strălucitor pe care-l produc asupra lucrurilor pe care le luminează ; reținute în corpurile lor, ele sînt înlănțuite de legături magice şi posedate în întregime de solicitudinea lor pentru natura corpului" (IV, 3, 17). Nu mai e vorba de veşnica procesiune prin care sufletul se extinde, ci de un demers pozitiv şi momentat prin care el se retrage din valul vieții spirituale şi se întrupează. „Sufletele trec de la univers la părțile acestuia ; fiecare vrea să fie al său însuşi ; el oboseşte să fie cu altul şi se retrage în sine. Rămas multă vreme în această depărtare şi separare de tot, fără a-şi ridica privirea spre inteligibil, el devine un fragment, se izolează ;... sprijinit pe un singur obiect separat de ansamblu, el se depărtează de tot restul ; el vine şi se întoarce spre acest obiect unic, învins de toate celelalte ; el se depărtează de ansamblu ; el guvernează cu dificultate obiectul său particular ; el e acum în contact cu el ; el îl apără de obiectele exterioare ; el îi e prezent, şi pătrunde în el, în mare parte. Iată de unde vine ceea ce se numeşte pierderea aripilor."(IV, 8, 5)

Trebuie, de fapt, să distingem actul natural şi necesar prin care sufletul însuflețeşte trupul, şi actul prin care el se leagă cu voia de acest corp. În momentul cînd el produce în materie un reflex al său (corp viu), „el e încă în locul lui, în regiunea intermediară ; dar el îşi aruncă încă o privire asurpa imaginii ; prin această a doua privire, el îi dă o formă şi, mulțumit, coboară în el" (III, 9, 2).

Astfel, sufletul, în mitul coborîrii, „merge mai departe decît trebuie“, adică, fără îndoială, mai departe decît o cere legea purcederii. O dată această purcedere isprăvită, sufletul îşi are partea sa superioară în inteligibil, un reflex în materie şi, între această parte superioară şi acest reflex, o parte medie. Doar atunci se produce „coborîrea“ ; partea superioară rămîne în inteligibil, dar partea medie a sufletului e antrenată spre reflectarea sa.

Există între aceste două imagini o contradicţie evidentă. Plotin nu ne dă indicii după care să o suprimăm, dar e poate posibil să o explicăm. Teoria purcederii consideră sufletul ca o activitate spirituală hypostasiată, ce se întinde de la inteligibil la lumea sensibilă. Însă acest hypostas care constituie sufletul nostru, nu sîntem noi înşine, sau, cel puţin, nu chiar noi înşine ; realităţii existînd în sine care constituie sufletul nostru i se adaugă atitudinea noastră faţă de ea ; putem să fim în ea la niveluri diferite ; putem să ne separăm de partea ei superioară.

Dar ce e acest ***noi*** distinct de suflet, fără a fi cu totul distinct? Pare uneori că Plotin are intuiţia unei activităţi propriu-zis subiective care, ea, nu se poate hypostasia şi transforma în lucru. Sufletul nostru se întinde înaintea noastră ca un obiect ; nu în el există, propriu-zis, mişcare şi coborîre ; corpul fiind apropiat de el pentru a fi iluminat ; dar noi putem să ne identificăm cu acest reflex şi ne putem separa de el ; noi introducem astfel ca o tăietură între noi şi partea superioară a sufletului nostru, tăietură care există numai pentru noi, dar care nu stînjeneşte continuitatea reală între lumea inteligibilă şi cea sensibilă. Cu alţi termeni, eul nostru, ceea ce noi sîntem pentru noi nu e potrivit sufletului nostru. „Dacă avem în noi lucruri atît de mari, se întreabă Plotin, după ce enumeră proprietăţile sufletului, de ce nu le percepem? De ce rămînem majoritatea timpului fără a face asemenea activităţi? De ce unii oameni nu le fac niciodată? Aceste mari obiecte persistă mereu în activitatea lor şi în inteligenţă ca şi principiul anterior... ; sufletul e şi el animat de o mişcare eternă ; dar noi nu simţim tot ceea ce e în

sufletul nostru ; doar ceea ce pătrunde pînă la senzație ajunge pînă la noi ; atîta timp cît o activitate nu se transmite sensibilității, ea nu traversează tot sufletul ; fiindcă noi avem facultatea de a simți, ignorăm că nu sîntem un fragment de suflet, ci sufletul întreg. Fiecare parte a sufletului trăieşte şi acționează mereu după funcția sa proprie ; dar noi nu avem cunoştință de acest lucru decît atunci cînd apare comunicarea şi percepția lui."

Astfel, în pofida logicii sistemului purcederii, activitatea noastră proprie, atitudinea noastră spirituală subiectivă, dacă putem spune, tinde, la Plotin, să se elibereze de activitatea spirituală transformată în lucru, care e hypostasul. Dacă marginile acestei activități îi sînt oferite de ordinea însăşi a lucrurilor, dacă nu le instaurează ea însăşi, ea e totuşi în întregime prizoniera lor, fiindcă poate să se mişte acolo.

*
* *

Toată psihologia lui Plotin, în sensul restrîns al cuvîntului, e dominată de principiul deja citat : „Nu există punct în care să ne putem fixa limitele, ca să putem spune : pînă aici sînt eu" (VI, 5, 7).

În stările spirituale de treaptă superioară, sentimentul de personalitate dispare, în acelaşi timp cu atenția față de lucrurile exterioare. Omul ajuns la lumea inteligibilă „nu-şi mai aminteşte deloc de sine ; nu-şi mai aminteşte că e el, Socrate care contemplă ; el nu ştie dacă e o inteligență sau un suflet. Dacă ne gîndim la aceste stări de contemplare foarte profundă, chiar aici pe pămînt, unde gîndirea nu se întoarce asupra sa ; noi ne posedăm pe noi înşine ; dar toată activitatea noastră e îndreptată spre obiectul contemplat ; devenim acel obiect ; ne oferim lui ca o materie căreia el îi dă formă ; nu mai sîntem noi înşine decît *in potentia*".

Cît despre funcțiile normale ale spiritului, rațiune, memorie, sensibilitate, ele nu sînt centrul, ci derivații, limitări ale vieții spirituale. Conştiința, departe de a fi, pentru Plotin, esențială, e un accident şi ca o slăbire. Sufletul posedă cu atît mai mare putere propriile sale calități, cu cît e mai puțin conştient de ele (IV, 4, 4). Noi gîndim mereu ; dar nu percepem mereu gîndirea noastră (IV, 3, 30). „Acțiunea (gîndirii) scapă, cînd nu se raportează la un obiect sensibil ; fiindcă doar prin intermediarul senzației ne putem raporta activitatea la obiecte intelectuale... Impresia lor are loc, se pare, cînd gîndirea se întoarce asupra sa însăşi, şi cînd ființa în acțiune în viața sufletului e oarecum trimisă în sens invers ; aşa ca imaginea în oglindă, cînd suprafața sa e imobilă... Dacă partea din noi înşine în care apar reflexele rațiunii şi inteligenței nu e agitată, aceste reflexe sînt vizibile ; atunci nu doar inteligența şi rațiunea cunosc, ci avem un fel de cunoştință sensibilă a acestei acțiuni. Dar dacă oglinda e spartă din cauza unei tulburări în armonia corpului, rațiunea şi inteligența acționează fără să se reflecte în ea, şi e atunci gîndire fără imagini... Se pot găsi, şi în veghe, activități, meditații şi acțiuni foarte frumoase pe care conştiința nu le însoțeşte ; astfel cel care citeşte nu are neapărat conştiința că citeşte, mai ales dacă citeşte cu atenție."

Urmează că în suflet, la cea mai înaltă treaptă a vieții spirituale, nu există memorie, fiindcă sufletul e în afara timpului, nici sensibilitate, fiindcă sufletul n-are raporturi cu lucrurile sensibile, nici raționament, nici gîndire discursivă, fiindcă „în eternitate nu există raționament". Între funcțiile normale ale conştiinței şi natura intimă a sufletului există o contradicție.

Explicația psihologică, la Plotin, va consta în a arăta cum aceste funcții ale sufletului se nasc treptat dintr-o decădere a vieții spirituale. Prin scăderea nivelului sufletului în realitatea metafizică vedem noi că se nasc în el memoria, sensibilitatea şi înțelegerea. Psihologia consistă în a determina care e exact acest nivel pentru o

funcție dată. Ea este, la Plotin, foarte fragmentară ; el a consacrat analize lungi memoriei ; le voi studia primele.



La ce nivel se produce memoria? E ea, cum au crezut stoicii, o funcție a părții sufletului care e unită cu corpul? Nicidecum, fiindcă memoria are loc după ştergerea impresiei sensibile. În plus, nu ne amintim doar lucruri sensibile, ci şi cunoştințe ştiințifice (IV, 3, 25).

Se va răspunde că memoria nu poate avea loc decît în sufletul unit cu corpul? Fără îndoială ; dar mai întîi, amprenta produsă de obiectul sensibil n-are nimic material ; sufletul nu e o „tăbliță unsă cu ceară“ ; impresia în suflet e „un fel de intelecțiune“ chiar în cazul lucrurilor sensibile. În plus, dacă amintirea e o păstrare, e din cauza trăsăturilor proprii sufletului, şi fiindcă „el nu e un lucru care să fie în curgere perpetuă“. În sfîrşit, corpul constituie un obstacol pentru memorie ; băutura nu produce oare uitarea? (*Ibid.*, 26).

Deci memoria aparține în propriu sufletului, în măsura în care el nu e prins în corp. Dar la ce nivel s-o plasăm în suflet? Trebuie să legăm de fiecare facultate amintirea lucrurilor care se raportează la acesta şi să spunem, de pildă, că prin facultatea dorinței ne amintim obiectul dorit? Nicidecum ; fiindcă, fără îndoială, urmare satisfacerii unei dorințe, se produce, în facultatea de a dori, o modificare ce se păstrează ; însă această modificare e o simplă dispoziție sau afecțiune prezentă ; ea nu e o amintire propriu-zisă (*Ibid.*, 28).

Amintirea nu e nici persistența impresiei sensibile. Experiența ne arată că nu există legătura necesară care ar trebui să existe, în acest caz, între o bună memorie şi o percepție precisă şi fină. Acestea sînt fapte de alt ordin. Memoria, cel puțin cea a

lucrurilor sensibile, are ca obiect propriu imaginea, la care ajunge senzația, dar a cărei conservare depinde de imaginație (*Ibid.*, 28).

Se va obiecta că se explică astfel amintirea lucrurilor sensibile, dar nu cea a celor intelectuale. Plotin răspunde că, dacă există, propriu-zis, memorie, e doar în măsura în care sînt legate de imagini sensibile. Dacă, aşa cum spune Aristotel, o imagine însoţeşte orice gînd, atunci persistența acestei imagini, care e ca reflectarea concepției, va explica amintirea obiectului cunoscut. Printre aceste imagini, există unele cu o însemnătate deosebită ; e vorba de formulele verbale ce însoțesc orice gînd. „Gîndul e un indivizibil ; atîta vreme cît nu s-a exprimat exterior, atîta timp cît rămîne interior, ne scapă ; limbajul, dezvoltîndu-l şi făcîndu-l să treacă de la starea de gîndire la cea de imagine, reflectă gîndirea ca o oglindă ; şi astfel gîndirea e percepută ; ea durează și e amintită." (IV, 3, 30)

Se vede acum locul propriu al memoriei ; ea e în suflet, dar nu în sufletul purificat de orice contact cu trupul. Astfel, pe măsură ce are loc purificarea, memoria se elimină treptat. „Cu cît sufletul se străduieşte mai mult spre inteligibil, cu atîta uită mai mult lucrurile de aici de pe pămînt ; astfel, în acest sens se poate spune că un suflet bun e unul care uită." (*Ibid.*, 32) În cel mai rău caz, sufletul, plasat în locul inteligibil, nu mai are amintiri. „Nu e cu putință, cînd gîndirea se aplică celor inteligibile, să facă altceva decît să le gîndească şi să le contemple ; iar gîndirea actuală nu implică amintirea de a fi gîndit." Să nu se obiecteze că gîndirea intelectuală e o mişcare care cuprinde momente succesive, aşa ca diviziunea genului în specii, şi prin urmare, în fiecare moment, memoria momentelor precedente. Fiindcă e vorba aici de o anterioritate şi de o posterioritate logice, care au raport cu ordinea şi nu cu succesiunea în timp ; la fel, ordinea de dependență dintre părțile unei plante nu ne împiedică să o vedem dintr-o dată (IV, 4, 1).

Plecînd de la această stare superioară, se poate vedea acum cum se naşte memoria în suflet. Ea se naşte, de îndată ce

sufletul iese din inteligibil şi vrea să se distingă de el. Atunci nu mai există asimilare completă între suflet şi obiectul său. Distanța la care sufletul e de lumea inteligibilă face ca el să nu mai aibă decît imagini. „Sufletul posedă încă toate lucrurile ; dar el le posedă în mod secundar, şi astfel, nu devine perfect toate lucrurile.“ Imaginea se naşte deci dintr-o pătrundere incompletă a obiectului, suficientă totuşi pentru a dispune sufletul conform lui (*Ibid.*, 3).

Cu toate acestea, s-ar putea obiecta, viața sufletelor, şi chiar a sufletelor superioare precum cele ale stelelor, nu e oare legată de durată? Sufletul stelei nu acționează în durată pentru a-şi conduce corpul, nu trebuie oare, în pofida superiorității sale, să păstreze amitirea momentelor trecute ale acțiunii sale? Însă amintirea unuia din aceste momente ar presupune că el se poate distinge şi izola de toate celelalte. Dar nu e totdeauna aşa. Viața unui astru nu se divide în fragmente separabile. „A distinge în perioada unui astru un ieri şi un anul trecut, e ca şi cum am divide în mai multe mişcări mişcarea piciorului care face un pas, şi ca şi cum am vedea în acest impuls unic o multitudine de impulsuri unice şi succesive.“ Durata vieții unui astru e indivizibilă, şi noi sîntem cei care, din punctul nostru de vedere, distingem zilele şi nopțile şi părțile timpului (IV, 4, 7).

Aceste observații ne arată mai bine cu ce condiții viața în durată e însoțită de memorie – anume cu condiția ca această durată să-şi piardă unitatea şi să se fragmenteze. Memoria depinde atunci de atitudinea sufletului. Ea nu trezeşte trecutul decît pe cît are interesul să-l trezească. Dacă senzații diferite, provocate de obiecte diferite, nu-l interesează, el nu-l primeşte în memorie. În particular, dacă avem de făcut mereu aceeaşi acțiune în aceleaşi condiții, (cazul sufletului stelei) nu vom păstra nici cea mai mică amitire a succesiunii timpului. „Cînd se repetă mereu acelaşi act, e inutil să păstrăm amintirea fiecărui detaliu al acestui act, fiindcă rămîne acelaşi.“ (*Ibid.*, 8) Memoria nu-şi are deci locul decît într-o

viață fragmentată, asaltată fără încetare de impresii noi şi de nevoi ce renasc fără încetare.

*
* *

Studiul făcut de Plotin asupra memoriei e foarte grăitor în ce priveşte metoda lui privitoare la cercetările psihologice. Să vedem cum a aplicat el această metodă la problemele plăcerii şi durerii.

Plăcerea şi durerea sînt la un nivel mai jos decît memoria. Ele nu aparțin complet sufletului, ci şi corpului care e legat de el, şi complexului suflet–corp. Nu există afecțiune în corpul neînsuflețit, care e indiferent disoluției părților sale, fiindcă substanța sa rămîne ; dar, cînd corpul vrea să se unească cu sufletul, el formează cu el „o alianță primejdioasă şi instabilă“ care naşte dificultăți. Corpul se supune la tot felul de modificări, mai mult sau mai puțin compatibile cu prezența vieții care-i vine de la suflet. Cînd e atins în organizarea sa, apare „un recul al corpului, care tocmai e lipsit de imaginea sufletului pe care-l are“ şi, exact în locul unde e atins, se produce durerea.

De aceea, durerea e resimțită şi localizată în partea suferindă. Doar corpul suferă. Invers, plăcerea se produce în momentul în care modificarea corporală e de asemenea natură, încît îi permite corpului să primească din nou influența sufletului.

Într-un cuvînt, plăcerea e o creştere, iar durerea o scădere a vitalității corpului. Trebuie distinsă percepția pe care o are sufletul de plăcerea şi durerea însele ; percepția are loc la un nivel superior. „Senzația însăşi nu e suferință, ci cunoştință a suferinței ; fiind cunoştință, ea e impasibilă.“ (IV, 4, 18–19)

Dorința, după Plotin, e un fenomen complex care are loc la diferite nivele ; punctul său de plecare e în corpul viu. „Nu sufletul e cel ce caută gustul dulce şi amar ; corpul, însă le caută corpul care nu vrea să rămînă un simplu corp“ şi care le caută pentru a-şi

creşte vitalitatea. În acest stadiu, dorința e năzuință sau pre-dorință ; el depinde de starea actuală a corpului. Într-un stadiu următor, dorința e în natură, adică în partea emanată a sufletului care conservă corpul viu ; natura nu primeşte toate năzuințele corpului, fiindcă ea caută doar ceea ce poate să-l vindece ; ea nu se uneşte cu dorințele decît dacă sunt dorințe care nu depind de interesul momentan al organului afectat, ci care vizează conservarea organismului. Într-al treilea stadiu, dorința pătrunde pînă în suflet. „Senzația prezintă imaginea obiectului, şi, după această imagine, sau sufletul satisface dorința – acesta şi ale rolul lui – ori îi rezistă, şi o suportă, şi nu e atent nici la corpul în care a început dorința, nici la natura care a dorit apoi.“ (IV, 4, 20–21)

În mînie, Plotin distinge şi ceea ce vine din trup, fierberea fierii şi sîngelui, şi ceea ce vine din suflet ; percepția sau imaginea obiectului e cea care a cauzat această revoluție organică ; apoi dispoziția sufletului de a se ataca sau a se apăra. Dar există şi o „mînie care vine de sus“ ; reprezentarea obiectului şi dispoziția morală sînt atunci anterioare modificărilor fiziologice (IV, 4, 28).

Aceste exemple ajung să arate care este amploarea metodei lui Plotin în problemele psihologice, şi cum a intuit, poate mai precis decît alți filosofi ai Antichității, importanța fenomenelor organice în viața sufletului.

*

* *

Înțelegerea (διάνοια) e considerată de Plotin ca nivelul propriu şi normal al sufletului, intermediară între inteligență şi lumea sensibilă. Înțelegerea sîntem noi înşine, pe cînd inteligența, pe de o parte, şi corpul, pe de alta, sînt doar ale noastre.

Înțelegerea are trei funcții principale : întîi compune şi divide plecînd de la imagini derivate din senzație. Astfel, el va dezvolta imaginea pe care o are despre Socrate, amănunțind ceea ce-i oferă imaginația. În al doilea rînd, ea ajustează datele senzației cu amprentele pe care le primeşte de la ideile inteligibile ; ea distinge,

de exemplu, dacă Socrate e bun, nu doar în purele date sensibile, ci fiindcă are în sine regula binelui. În fine, ea face să corespundă imaginile actuale şi recente cu cele vechi ; recunoaşte ; în persoana dinaintea sa îl recunoaşte pe Socrate.

Înțelegerea are deci, pentru Plotin, o funcție discursivă, o funcție de legătură ; „ea ştie că e discursivă, adică făcută pentru a înțelege lucrurile exterioare". Dar, în acest efort de înțelegere, ea se ridică spre inteligența a cărei lumină o primeşte. (V, 3, 2–3)

Am înțelege greşit această psihologie dacă am considera facultățile inferioare ca adăugîndu-se sufletului, pe măsură ce coboară spre un nivel inferior. Ar însemna să admitem că pogorîrea sufletului, departe de a-l sărăci, îl îmbogățeşte şi constituie un progres pentru el, făcînd să treacă la fapt puteri adormite înainte. În realitate, facultățile inferioare nu sînt decît o expresie sărăcită şi o formă deficientă a ceea ce sufletul conține veşnic.

Facultatea de a simți care se află în omul sensibil este, de pildă, reflectarea facultății unei simțiri mai elevate care e în „omul inteligibil", adică în partea superioară a sufletului. „Ființele inteligibile pot fi numite sensibile, fiindcă ele sînt, în felul lor, obiectele unei percepții. Senzația, aici pe pămînt, pe care o numim senzație fiindcă se raportează la corpuri, e mai obscură decît percepția care are loc în inteligibil, şi ea nu mai e clară decît în aparență. Noi numim senzitiv omul de aici, fiindcă percepe mai puțin bine şi percepe imagini inferioare modelului ; astfel senzațiile sînt gînduri obscure şi gîndurile inteligibile sînt senzații clare." (VI, 7 , 7)

CAPITOLUL VI

INTELIGENȚA
(Noũς)

Sufletul, din care provin toate forțele care organizează şi dau viață universului sensibil, poate, printr-o mişcare de conversie, să se reculeagă în sine însuşi şi să suie la principiul său, Inteligența.

Teoria plotiniană a Inteligenței conține în ea atîtea elemente eterogene şi răspunde la atîtea probleme diverse, încît e foarte greu de analizat şi de scos în evidență unitatea ei. Inteligența corespunde Ideilor platonice ; ea concentrează în sine substanța teoriei aristoteliciene a formei ; şi are ceva din Zeul suprem al stoicilor, Inteligența care conduce universul. Dar acestea nu sînt decît aspecte filosofice ale teoriei, în care Inteligența e considerată ca explicație şi cauză a lumii sensibile. Fiindcă, pe de altă parte, Inteligența marchează o treaptă în viața spirituală, o etapă în călătoria ascensională a sufletului spre scopul său ultim. Iată aici un aspect cu totul diferit ; ne face să ne gîndim la Duhul Sfînt în sensul sfîntului Pavel – Duhul eliberat de carne – mai mult decît la Inteligență, în sensul filosofiei greceşti.

Această diversitate de aspect e marcată de dificultățile pe care le au traducătorii în redarea cuvîntului Noũς[57] pe care l-am

redat pînă acum ca *inteligență*. E termenul folosit de Bouillet în traducerea sa din **Enneade**, şi are în spate o tradiție lungă ; în scolastica secolului XIII, cuvîntul *intelligentia* desemnează aproape totdeauna inteligența separată şi hypostasiată, aşa cum se găsea în filosofia arabilor, provenită din Aristotel şi Plotin. Dimpotrivă, interpreții recenți par a fi căzut de acord asupra unui alt termen. M. Arnou (***Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin***, Paris, 1921) foloseşte cuvîntul *esprit*. M. Inge (***The Philosophy of Plotinus***, Londra, 1918) alege cuvîntul *spirit*, care pentru el pune în evidență înrudirea acestei noțiuni cu *pneuma* al lui Pavel. La fel, într-un alt studiu, (***Plotin***, Leipzig, 1921), M. Heinemann foloseşte cuvîntul *Geist*, care, sub pana unui filosof german, se îmbogățeşte cu sensul din filosofia hegeliană.

Aceste traduceri, cel puțin primele două, au inconvenientul de a nu desemna destul de limpede aspectul filosofic al conceptului. Pe de altă parte, cuvîntul *inteligență* (şi acesta e poate motivul pentru care e respins azi) are inconvenientul de a sugera sensul în care e luat de teoriiile noastre anti-intelectualiste moderne, adică, sensul de gîndire discursivă ; or, la Plotin, Inteligența e esențialmente intuitivă. În pofida inconvenientului semnalat, vom păstra, cu toate rezervele arătate, termenul consacrat de tradiție.

Se vede deja de unde provine dificultatea şi însemnătatea teoriei lui Plotin : sfîntul Pavel, în spiritualismul său, trece cu vederea lumea inteligibilă, ca model al lumii sensibile ; el are, față de lumea sensibilă, lumea cărnii, o atitudine pur negativă ; spiritul nu o destăinuie, ci se eliberează de ea. Contra acestei mişcări care vida inteligența de orice conținut rațional şi explicativ în favoarea spiritului, a început devreme, încă înainte de sf. Pavel, o mişcare de idei inversă, care ducea la elenizarea – ca să spunem aşa – a vieții spirituale, identificînd-o cu lumea inteligibilă. Martor e Filon din Alexandria, al cărui *Logos* e în acelaşi timp gîndirea divină care conține modelele lucrurilor, şi ghidul spiritual care salvează

sufletele ; martori, mai aproape de Plotin, gnosticii care încearcă să arate cum locul spiritelor, „pămîntul nou“ în care sînt primiți pneumaticii, e simultan şi lumea inteligibilă.

Părerile lui Plotin despre acest subiect nu sînt decît tradiționale, însă ajunse la un grad de elaborare fără pereche. Doctrina lui e să arate că atitudinea spirituală în cel mai înalt grad, reculegerea asupra sinelui ne dă ființa în toată bogăția şi varietatea ei. „A se gîndi pe sine, repetă el, înseamnă a gîndi ființele.“ „Ceea ce sufletul primeşte (în reculegerea asupra sa însuşi) e învecinat cu realitatea adevărată.“(V, 9, 3) Reculegerea interioară e, în acelaşi timp, cea mai înaltă treaptă a ființei. „A fi, în sensul tare, nu înseamnă creştere şi înmulțire, înseamnă a-şi aparține sieşi ; şi îți aparții ție însuți cînd te concentrezi asupra ta însuți... ; această îndreptare spre sine e interioritatea.“

De aici, planul de urmat în studiul Inteligenței : a determina elementele filosofice ale concepției Inteligenței la Plotin ; a arăta cum Plotin le utilizează şi cum le face conforme țelului său, care e dezvoltarea vieții spirituale. În sfîrşit, a arăta că viața spirituală îşi găseşte deasupra ei limita şi consumarea.

*

* *

Oare prin ce considerații filosofice apare la Plotin noțiunea de Inteligență? Întîi Inteligența apare ca termen necesar al dialecticii Iubirii, aşa cum o descrie Platon în **Symposion**. În al doilea rînd, existența ei rezultă din analiza pe care o face Aristotel ființei sensibile în materie şi în formă. În sfîrşit, ea apare ca ultimă condiție a simpatiei părților lumii, a cărei descriere Plotin o găsise la stoici.

În **Enneada** V (9, 2), Plotin se inspiră din discursul lui Diotimos din Mantineea : „Vei ajunge în zona de sus, dacă ai fire iubitoare, şi dacă, de la început, ai dispozițiile unui filosof adevărat ;

e în firea iubitului să resimtă, în vecinătatea frumosului, durerile facerii ; el nu îndură frumusețea trupurilor, ci fuge spre cele ale sufletului, virtutea, ştiința, preocupările cinstite şi legi ; el suie încă din cauza frumuseților sufletului, şi tot mai mult... Dar cum să urce? De unde îi va veni această putere? Ce-l va învăța iubirea aceasta? Oare nu acestea : frumusețile corpului sînt dobîndite ; ele sînt în ele ca formele într-o materie... Ce anume produce frumusețea din corpuri? Într-un sens, e prezența frumuseții ; într-altul, sufletul e cel ce le plăsmuieşte şi aşază frumusețea în ele. Cum? Sufletul e frumos de la sine însuşi? Nu, fiindcă anumite suflete sînt prevăzătoare şi frumoase, altele nechibzuite şi urîte. Frumusețea sufletului vine deci din chibzuință. Dar ce-i dă oare frumusețea sufletului? Nu oare neapărat inteligența, nu inteligența care ba rămîne ea însăşi, ba e lipsită de ea însăşi, ci cea adevărată?“

În timp ce Platon extrage de aici ideea de Frumos, Plotin, pe aceeaşi cale, o deduce pe cea de Inteligență. Asta fiindcă, pentru el, una e identică cu cealaltă. Ideile, identice cu Inteligența sînt cele care dau lucrurilor valoarea lor de frumusețe. Urcînd înapoi treptele dialecticii, „sufletul va urca mai întîi pînă la Inteligență ; va şti că în ea toate ideile sînt frumoase ; şi ea va afirma că acolo se află Frumusețea, adică «Ideile» (I, 6,9). Inteligența apare mai întîi ca un fel de artă naturală, care se reflectă în lucrurile sensibile, aşa cum meşteşugul cioplitorului îi dă formă pietrei“ (cf. V, 9, 5).

Estetica lui Plotin e îmbibată de ideea că frumusețea nu li se adaugă lucrurilor ca un accident exterior, ci constituie esența lor (I, 2). El se ridică împotriva teoriei după care frumusețea nu consistă decît în simetria exterioară a părților unuia şi aceluiaşi obiect. Dacă frumusețea nu e decît simetrie, părțile unui lucru frumos nu vor fi oare frumoase? Şi de ce chipul unui hoit sau al unei statui ar fi oare mai puțin frumos decît cel al unei ființe vii? Cum să explicăm cum lucruri simple şi fără părți pot fi frumoase, ca strălucirea aurului sau un fulger noaptea? Trebuie deci ca frumusețea să fie un element constitutiv al ființei frumoase, şi să fie oglindirea unei Idei, care face

din această ființă ceea ce este. Valoarea estetică şi cea intelectuală coincid.

Pentru aceleaşi motive elevația morală, ca şi contemplarea estetică ne conduc spre inteligență. Virtuțile, în sensul cel mai înalt, cele care nu consistă în fapte practice, ci în „purificări“, sînt imitații, în suflet, ale proprietăților inerente Inteligenței. Există în Inteligență o dreptate în sine spre care ne înalță dreptatea din suflet şi cea din cetate. „Dreptatea consistă în aceea ca fiecare ființă să-şi facă funcția sa proprie ; dar ea presupune oare o multitudine de părți? Da, dreptatea care e în ființe, suflet sau cetate, care au mai multe părți distincte ; nu, dreptatea luată în sine însăşi, fiindcă şi o ființă simplă îşi poate îndeplini funcția. Dreptatea în adevărul ei, dreptatea în sine e în raportul cu sine însăşi al acelei ființe care n-are părți distincte.“(I, 1, 6)

Astfel, toate modelele de virtuți nu sînt decît aspecte ale Inteligenței. „În ea însăşi, ştiința sau înțelepciunea e gîndirea ; cumpătarea e raportul ei cu ea însăşi ; dreptatea e realizarea activității care-i e proprie ; analogul curajului, e identitatea cu ea însăşi şi persistența în starea ei de puritate.“ (*Ibid.*, 7) „În suflet, virtuțile sînt imitații ale acestor modele ; dreptatea e o activitate tinzînd doar spre inteligență ; curajul, o impasibilitate care imită impasibilitatea naturală a inteligenței.“ (*Ibid.*, 6)

Valorile intelectuale sînt deci valori morale, aşa cum sînt valori estetice. Ele nu pot fi separate decît în abstract. Activitatea morală şi contemplarea frumosului ne conduc spre Inteligență la fel de bine ca ştiința.

*

* *

A doua cale care duce la Inteligență e analiza aristotelică a lucrurilor sensibile în materie şi în formă. „Vedem deci că ceea ce se numeşte ființă e un compus ; nici o ființă nu e simplă, fie că e

fabricată de artă sau constituită de natură. Ființele artificiale conțin aramă, lemn sau piatră ; şi ele nu-şi au realitatea deplină înainte ca meşteşugul să facă din ele o statuie, un pat sau o casă, adăugînd forma care vine din el. Printre compuşii naturali, unii sînt foarte complecşi ; sînt numiți combinații, şi se desfac... de pildă, omul în trup şi suflet, iar corpul în patru elemente. Dar fiecare din aceste elemente e compus dintr-o materie şi din ceea ce-i dă formă ; şi ne întrebăm de unde vine forma la materie. Ne vom întreba dacă sufletul, la rîndul lui, e o ființă simplă, sau dacă există în el materie şi formă... Mutînd aceleaşi principii la univers, vom urca şi spre o Inteligență, din care vom face adevăratul creator şi demiurg. Vom spune că substratul care primeşte formele, e focul, aerul, văzduhul şi pămîntul, dar că aceste forme îi vin de la o altă ființă, şi aceasta e sufletul. Sufletul adaugă celor patru elemente forma lumii pe care le-o dăruie ; dar Inteligența îi dă rațiunile seminale, aşa cum meşteşugul îi dă sufletului meşteşugarului reguli raționale de acțiune. Inteligența, ca formă, e simultan forma sufletului, şi ceea ce dăruieşte forma." (V, 9, 3)

În această pagină, Inteligența apare deci ca forma formelor, *dator formarum*, pe care vor specula filosofia arabă şi scolastica occidentală mai tîrziu. Deşi Plotin se inspiră aici din **Timaios**, principiul care-i călăuzeşte argumentarea e de origine peripatetică. E principiul, enunțat ceva mai încolo, că ființa *in actu* e necesarmente anterioară ființei *in potentia*. „De unde ar veni că ființa *in potentia* devine ființă *in actu*, dacă nu ar exista o cauză care s-o facă să treacă la act?" (*Ibid.*, 4) Inteligența, ca *dator formarum*, e deci actul pur al lui Aristotel, ființa realizată în deplina ei desăvîrşire.

Sub acest aspect, ființa e pusă, cel puțin abstract, înaintea Inteligenței. Dar, fiindcă ființa astfel determinată este ființa în desăvîrşirea ei, este în acelaşi timp Inteligență. Acest lucru e important, şi Plotin îl subliniază adesea : trebuie mers de la ființă la gîndire şi nu de la gîndire la ființă. Ființa e gîndită fiindcă e : nu

există fiindcă e gîndită. Plotin a protestat viguros contra unei interpretări idealiste, deja întrevăzută şi criticată de Platon în **Parmenide**. „Nu fiindcă a fost gîndită quidditatea dreptății s-a născut dreptatea ; nu fiindcă a fost gîndită quidditatea mişcării există mişcarea ; gîndirea obiectului ar trebui să fie posterioară simultan obiectului gîndit, şi totuşi anterioară, dacă îşi are existența de la această gîndire... e absurd ca dreptatea să nu fie decît propria-i definiție... Şi dacă s-ar răspunde că «în ființele fără materie, ştiința e identică obiectului ei»[58], această formulă trebuie înțeleasă, nu în sensul că ştiința e obiectul, iar rațiunea care consideră obiectul e obiectul însuşi, ci invers, în sensul că obiectul, fiindcă e fără materie, e simultan un inteligibil şi o gîndire, nu fiindcă e o gîndire aşa cum ar fi definiția sau reprezentarea pe care o putem avea despre acest lucru, ci că, fiind inteligibilul, el nu e el însuşi decît inteligență şi ştiință." (VI, 6, 6)

Astfel „e inexact să spunem că lucrurile sînt gînduri, dacă le luăm în sensul că un lucru devine sau e ceea ce este, după ce inteligența a avut noțiunea lui" (V, 9, 7).

Trebuie spus că ființa e pusă pe primul rang şi că inteligența nu vine decît după aceea (VI, 6, 8).

Dar, în alt sens, se va putea spune, dimpotrivă, că fiindcă e ființă *in actu*, este, substanțial, gîndire şi inteligență. Într-adevăr, ființa în deplinătatea ei, ființa *in actu* e în acelaşi timp rațiune de a fi. „Dacă dezvoltăm fiecare formă în raportul ei cu ea însăşi, vom găsi în ea rațiunea ei de a fi. Dacă această formă era inertă şi fără viață, atunci n-ar avea în ea rațiunea de a fi ; dar, dacă ea e o formă care aparține inteligenței, de unde ar proveni rațiunea ei de a fi? Din inteligență? Dar ea nu e separată de aceasta, fiind însăşi inteligență... Acolo, rațiunea de a fi e anterioară sau mai curînd simultană ființei ; ea nu e rațiune de a fi, ci fel de a fi ; sau mai curînd, fel de a fi şi rațiune de a fi sînt una... Dacă ființa e perfectă, nu se poate spune ce defect are, nici, prin urmare, de ce nu există." (VI, 7,2)

Dar dacă inteligibilul e rațiune de a fi, fiindcă e ființa în plenitudinea ei, e un gînd ; inteligibilele „sînt gînduri, fiindcă sînt rațiuni“ (III, 8, 8). Rațiunea de a fi nu se poate concepe decît drept contemplare.

Astfel, analiza aristotelică îl conduce treptat de la formă la esență, şi de la esență la inteligență.

*

* *

Teoria filosofică a Inteligenței răspunde în sfîrşit unei preocupări de un ordin destul de diferit. Pentru a o înțelege bine, trebuie să ne gîndim la lunga tradiție care, în filosofia greacă, lega problema inteligenței de problema cosmologică. Pentru Anaxagora, oricît de puțin i-am cunoaşte doctrina, e sigur că el considera Inteligența înainte de toate ca şi cauză a mişcării. Inteligența este, după el, o ființă care ştie şi o ființă care mişcă. La Aristotel, e toată rațiunea de a fi şi esența Zeului său suprem, „gîndirea gîndirii“, e de a fi motorul imobil al lumii ; dacă a admis, după anumiți interpreți ai doctrinei sale, şi mai ales după Plotin, care-l critică pentru asta (V, 1, 9) o pluralitate de inteligențe în vîrful lucrurilor, e fiindcă fiecare sferă cerească, avîndu-şi mişcarea proprie şi independentă, are nevoie de un motor anume. La stoici, la fel, Inteligența e, înainte de toate, un principiu cosmic, o rațiune care închide în sine toate detaliile universului.

Această legare a problemei Inteligenței de problemele cosmologice îşi are motivul de a exista cel mai profund în natura gîndirii religioase a grecilor. Apoteoza Inteligenței aparține istoriei ideilor religioase în aceeaşi măsură ca şi istoriei ideilor filosofice ; ea nu e decît un moment în dezvoltarea mitologiei lor. Inteligența, ca principiu cosmic, concentrează şi rezumă în ea tot naturalismul religiei grecilor ; chiar atunci cînd e transcendentă lumii, ea rămîne

forța cosmică universală care n-are sens decît în raport cu lumea ; ea reprezintă mitul naturalist, ajuns la ultimul grad de abstracție.

Or noțiunea de Inteligență, la Plotin, e îmbibată toată cu naturalism. Inteligența e un zeu, un zeu multiplu care îi conține pe toți ceilalți. De ce? Fiindcă ea e modelul lumii sensibile. „Admirăm lumea sensibilă pentru măreția, frumusețea, ordinea mişcării sale eterne, zeii din ea, văzuți şi nevăzuți... ; dar dacă urcăm la modelul ei şi la realitatea ei veritabilă, dacă vedem acolo toate inteligibilele care au prin sine eternitatea, autocunoaşterea şi viața ; dacă vedem Inteligența pură care e conducătorul lor, şi prodigioasa înțelepciune şi viața zeului care e Sațietate şi Inteligență. Căci el conține în sine toate ființele nemuritoare, orice inteligență, orice zeu, orice suflet, într-o nemişcare veşnică." (V, 1, 4)

Inteligența, sub acest aspect al lumii inteligibile, e o transpunere ideală a lumii sensibile. E lumea sensibilă, mai puțin materialitatea ei, adică mai puțin schimbarea (veşnicia a înlocuit timpul) şi fără exterioritatea reciprocă a părților. Mai precis, e înrudită cu lumea sensibilă, aşa cum şi-o reprezentau stoicii ; teoria lor a simpatiei a fost pe deplin acceptată de Plotin. Această simpatie, care e o dependență riguroasă reciprocă a părților lumii, se bazează mai mult pe asemănările lor decît pe legăturile lor mecanice ; orice asemănător, în fizica lui Plotin, acționează asupra asemănătorului, în pofida distanței ce le separă. Dacă presupunem accentuată şi dusă la limită această simpatie, ajungem la unitatea care constituie Inteligența. Lumea inteligibilă e o lume în care „totul e străveziu ; nimic obscur, nimic rezistent ; orice ființă îi e vizibilă oricărei ființe pînă în intimitatea ei ; e o lumină pentru o lumină. Orice ființă are în ea toate lucrurile şi vede toate lucrurile în altul. Totul e peste tot. Totul e totul. Fiecare ființă e totul. Acolo soarele e toate astrele, şi fiecare din ele e soarele... Un caracter diferit iese în orice ființă ; dar toate caracterele se manifestă... Aici, o parte vine dintr-o altă parte, şi fiecare lucru e fragmentar ; acolo, fiecare ființă

vine în fiecare clipă din totul, şi e particular şi universal totodată“ (V, 8, 4).

Imaginea următoare, în stil foarte plotinian, va arăta mai bine cît de mult e Inteligența un fel de concentrare a lumii. „Presupuneți că, în lumea noastră vizibilă, fiecare parte rămîne ceea ce este, fără confuzie, ci că toate se adună în una, în aşa fel că, dacă una dintre ele apare, de exemplu sfera stelelor fixe, urmează imediat apariția soarelui şi a celorlalte astre ; se vede în ea, ca pe o sferă transparentă, pămîntul, marea şi toate vietuitoarele ; atunci se văd efectiv toate lucrurile. Fie deci în suflet reprezentarea unei asemenea sfere... Păstrați-i imaginea, şi reprezentați-vă o altă sferă paralelă, făcînd abstracție de masa ei ; faceți abstracție şi de diferențele de poziție şi de imaginea materiei ; nu vă mulțumiți cu reprezentarea unei sfere secunde mai mică decît prima... Atunci soseşte Zeul, aducîndu-vă propria-i lume unită cu toți zeii din el. Toți sînt în fiecare şi fiecare în toți ; uniți, sînt diferiți prin puterile lor ; dar sînt toți o ființă unică şi cu o putere multiplă.“ (V, 8, 9)

Inteligența apare aici foarte clar ca un fel de fuziune şi de uniune a tuturor realităților cosmice, uniune mai intimă decît poate fi în lumea materială, şi a cărei simpatie cu părțile lumii vizibile e o imagine slăbită.

Sesizăm aici momentul în care teoria stoică a simpatiei universale se transformă într-o teorie pe care am putea-o numi, după numele pe care i l-a dat Leibniz, monadism. Legătura simpatică afirmată între ființe nu e posibilă decît dacă fiecare ființă e un gînd, şi dacă fiecare e un univers. Atunci fiecare ființă le conține pe toate celelalte. Plotin a aprofundat perfect exigențele acestei teorii ; el a văzut că puteau să existe diferențe între părțile lumii inteligibile, deşi fiecare conține universul ; ea îl conține în felul ei, fiindcă, în fiecare, „reiese“ un aspect diferit. De la Inteligență emană inteligențele care sînt fiecare toate lucrurile, şi care sînt totuşi multiple, fiindcă sînt gînduri mai mult sau mai puțin obscure (III, 8, 8).

Legătura de dependență dintre ființe devine deci o legătură de natură pur intelectuală. Inteligențele sînt față de Inteligența supremă şi între ele aşa cum sînt teoremele unei aceleiaşi ştiințe față de aceasta şi între ele ; fiecare dintre ele le cuprinde *in potentia* pe toate celelalte, deşi e diferit de ele (V, 9, 9). Legea care leagă inteligențele sfîrşeşte prin a deveni fondul substanțial al ființei lor. „Ființele reale nu sînt nici înaintea Inteligenței, nici după ea ; dar ea e ca legiuitorul sau mai curînd legea însăşi a existenței lor." (V, 9, 5)

Dacă Inteligența e astfel, înțelegem cum Plotin a făcut din ea viața prin excelență : „Viața cea mai adevărată e viața prin gîndire... Viața primă e gîndirea primă... Contemplarea şi obiectul contemplării sînt, amîndouă, lucruri vii şi vieți" (III, 8, 8). Inteligența nu e un sistem de raporturi abstracte, de concepte ierarhizate ; ea e plenitudinea ființei şi sațietății. Plotin îi dă cu mare plăcere descrierile cele mai senzuale : senzațiile, departe de a dispărea de aici, se combină şi devin mai bogate. Ea e „ca o calitate unică avîndu-le şi păstrîndu-le în ea pe toate celelalte, o dulceață care ar fi şi mireasmă, în care gustul vinului s-ar uni cu toate celelalte gusturi şi toate celelalte culori ; ea are toate calitățile percepute de pipăit, şi toate cele percepute de auz, fiindcă ea e toată armonie şi ritm" (VI, 7, 12).

O concepție atît de bogată riscă să sucombe sub propria greutate. Ea e Ideea platonică, în care valorile intelectuale se leagă de valorile estetice şi morale. Ea e esența şi rațiunea lucrurilor, în felul Zeului lui Aristotel. Ea e unitatea simpatică a părților lumii, în felul stoicilor. Există aici elemente cu aspect diferit, şi chiar de inspirație total opusă. Va fi necesar să arătăm cum Plotin a pretins că le poate uni.



Hypostasul inteligent apare, la Plotin, sub triplul aspect al unei lumi de Idei (Platon), de origine a formelor (Aristotel) şi de sistem de monade (simpatie stoică). Din această cauză, teoria inteligenţei e afirmarea realităţii valorilor raţionale, morale şi estetice, care domină lumea sensibilă şi judecata noastră despre ea.

Acesta e însă doar un aspect al teoriei. Atenţia lui Plotin a fost viu atrasă de asemenea stări de concentrare spirituală în care subiectul cunoscător se identifică cu obiectul său, şi devine viziune cu totul. Orice cunoştinţă nu e oare o degradare mai mare sau mai mică a acestei stări perfecte? Orice cunoştinţă se bazează pe asimilarea mai mult sau mai puţin completă între cunoscut şi cunoscător, inclusiv senzaţia însăşi. „Fiindcă viziunea e lumină şi fiindcă e unită cu lumina, ea vede lumina." (V, 3, 8) Inteligenţa desemnează propriu-zis o stare în care asimilarea e completă, în care obiectul nu e diferit de subiect ; ea e cunoştinţa de sine, spre care tinde, ca spre un ideal, orice altă cunoştinţă. „Putem gîndi şi altceva ; putem să ne gîndim pe noi înşine, ceea ce ne face să scăpăm mai mult de dualitate. În primul caz am dori să ne gîndim pe noi înşine, însă nu sîntem în stare ; avem în noi obiectul viziunii, dar e un obiect diferit de noi. Fiinţa care se vede pe sine nu e separată de esenţa sa, şi, fiindcă e unită cu sineşi, se vede pe sine ; ea şi obiectul ei formează o singură fiinţă. Ea gîndeşte în sensul tare, fiindcă posedă ceea ce gîndeşte : ea gîndeşte în sensul originar al cuvîntului." (V, 6, 1)

Reculegerea asupra noastră înşine, în care devenim interiori nouă înşine, nu e decît o imitare în suflet a acestei stări a Inteligenţei. „Iluminarea Inteligenţei e cea care face ca sufletul să se întoarcă spre sine şi-l împiedică să se risipească." Cît despre Inteligenţă, ea este, ca să spunem astfel, limita acestei reculegeri. „Ea e lumina originară care luminează originar prin sineşi, strălucire întoarsă spre sine, totodată luminător şi luminat, cu adevărat inteligibilă, care gîndeşte şi e gîndită, văzută de sine, care nu are

nevoie de altceva, care-şi ajunge sieşi ca să vadă ; fiindcă ceea ce vede e pe ea însăşi.“ (V, 3, 8)

Pentru a înțelege dualitatea în conceperea Inteligenței, vom încerca mai întîi să-i căutăm originea în tradiția greacă. Or, idealul ştiinței, în gîndirea greacă, e categoric dublu. Pe de o parte primele tentative ale gîndirii greceşti, de la teogonia lui Hesiod, sînt un efort de a clasa formele realității şi de a descoperi ordinea rațională după care ele se subordonează unele altora. Pe de altă parte, cu mişcarea provenită de la Socrate apare un ideal nou ; înțelepciunea e în primul rînd cunoaşterea de sine şi a propriilor puteri ; obiectul ştiinței nu e distinct de subiectul care cunoaşte. Epictet (**Convorbiri**, I, 20) distinge două feluri de ştiințe, cele al căror obiect e de un alt gen decît subiectul care le cunoaşte, precum cea a pantofarului sau a gramaticului, şi cele în care obiectul e de aceeaşi natură cu subiectul. Aşa e înțelepciunea ; ea e un bine, şi e în acelaşi timp cunoaşterea unui bine. Înțelepciunea e rațiunea capabilă de a se contempla pe sine (θεωρητικὸς αὑτοῦ).

Dar, în filosofia greacă, cele două tipuri de ştiință nu rămîn distincte, şi nu dau naştere la două grupuri distincte de ştiințe, ca ştiințele morale şi cele ale naturii. Spiritul nu se afirmă ca distinct de natură, cum nici nu afirmă că natura e distinctă de el. De la Platon, există un continuu compromis între aceste două tendințe. Nu doar ştiințele naturii sînt penetrate de valori umane, de ideea de armonie şi de finalitate, dar primul principiu al lucrurilor din natură e în acelaşi timp ființa, în care se realizează, în stare perfectă, această cunoaştere de sine considerată de Socrate ca idealul ştiinței omeneşti. Primul motor este, la Aristotel, „gîndirea gîndirii“ ; Rațiunea care, la stoici, e legea naturală însăşi, destinul e prin excelență ființa care se contemplă pe sine. Principiul lucrurilor, prima verigă în ordinea naturală, nu face decît să hypostazieze cunoaşterea de sine.

Putem vedea uşor primejdia unei atari fuziuni : Inteligența, în loc de a se realiza într-un sistem de noțiuni articulate şi separate,

devine o atitudine spirituală, bogată în sensuri pentru viaţa spirituală, dar inutilizabilă în cunoaşterea ştiinţifică.

La Plotin, concepţia Inteligenţei, ca ordine raţională a lucrurilor, a fost modificată, transformată radical prin concepţia Inteligenţei ca atitudine spirituală şi reculegere asupra sinelui. De îndată ce concepe Inteligenţa ca o atitudine spirituală pur formală, un acord cu sine, nu e oare silit să o golească de orice obiect care ar împiedica-o în întoarcerea asupra sa însăşi şi ar sili-o să se exteriorizeze? Bogăţia lumii inteligibile se năştea din fragmentarea în idei a limitei care le fixa ; această fragmentare şi această limită nu sînt oare tot ceea ce face imposibil contactul direct al Inteligenţei cu ea însăşi?



Întrebarea i se pune lui Plotin sub o formă foarte limpede, şi el o rezolvă fără echivoc. E vorba de a şti cum trebuie interpretat platonismul, şi dacă trebuie admis că Ideile sînt exterioare Inteligenţei care le contemplă, şi dacă Ideile sînt ca nişte exemplare exterioare lucrurilor sensibile care le imită. A rezolva pozitiv prima problemă, înseamnă a sili Inteligenţa să iasă din ea însăşi pentru a cunoaşte ; ea nu mai e deci în principal cunoaştere de sine. A o rezolva pozitiv pe a doua înseamnă a admite, în fiinţa inteligibilă a Ideilor, o fărîmiţare corespunzătoare celei a lucrurilor sensibile, şi, prin urmare, a împiedica cunoaşterea intelectuală.

Or soluţiile erau cele ale platonismului tradiţional, şi vedem, prin lectura **Enneadelor** ca şi prin **Viaţa lui Plotin** de Porfir, că filosoful a trebuit să se lupte, pe acest subiect, cu opiniile foarte ferme ale majorităţii discipolilor lui.

Cît despre transcendenţa Ideilor, el expune interpretarea lui Platon pe care o combate, şi indică textele din **Timaios** pe care se baza interpretarea sa. „Platon a spus : Inteligenţa vede Ideile care

sînt în animalul în sine şi apoi : demiurgul gîndeşte că acest univers trebuie să înțeleagă lucrurile pe care Inteligența le vede în animalul în sine. El spune deci că Ideile sînt anterioare Inteligenței, şi că ele sînt, cînd Inteligența le gîndeşte. Să ne întrebăm mai întîi dacă această ființă (vreau să spun, animalul în sine) e Inteligența, sau dacă e diferită de Inteligență. Ceea ce-l contemplă e Inteligența ; animalul în sine nu e deci Inteligența, ci inteligibilul, iar ceea ce vede Inteligența e în afara ei." (III, 9, 1)[59]

Aceasta e exegeza tradițională, cea care, şi azi, e cea mai frecvent acceptată. Plotin a scris un tratat întreg împotriva ei, al cincilea din a cincea **Enneadă**. El se preocupă, ca Descartes la începutul **Meditațiilor**, de condiția formală a cunoştinței intelectuale ; această condiție e evidența, evidența inalterabilă ce trebuie legată mereu de ea. Or, evidența sensibilă e una falsă, fiindcă ea nu atinge poate decît impresiile noastre, sau, cel puțin, ea nu prinde decît imaginile obiectelor, nu obiectele însele. Dacă, acum, ne închipuim inteligibilele ca transcendente şi exterioare Inteligenței, că vrem sau nu, ne vom reprezenta cunoştința intelectuală pe tiparul cunoştinței sensibile ; ea va fi deci o cunoştință accidentală, care poate foarte bine să nu aibă loc ; o cunoştință care nu posedă realitățile, ci urmele lor, şi care, prin urmare, nu poate atinge realitatea decît printr-un raționament ce o poate înşela. Pe deasupra, dacă admitem că Inteligența nu posedă inteligibilele, înseamnă că admitem, dimpotrivă, că inteligibilele nu posedă Inteligența ; va trebui deci să ne închipuim inteligibilul, materia gîndului, ca o serie de termeni discreți, separați unii de alții, ca frumos, drept etc., membre dispersate pe care Inteligența le adună dinafară, după ce le-a căutat ; Inteligența devine atunci gîndire discursivă, care nu funcționează decît emițînd propoziții. Apoi inteligența, care nu are decît imagini ale realității, fie îşi va da seama de asta şi-şi va cunoaşte greşeala, fie o ignoră şi trăieşte în iluzie.

Dar dacă inteligibilul trebuie să fie în Inteligență, trebuie înțeles şi implicitul acestei teze : anume că Inteligibilul se confundă cu inteligența însăşi. „Adevărul esențial nu e de acord cu altceva, ci acord cu sineşi ; el nu se enunță decît pe sine ; el este, el îşi enunță ființa." Inteligența e deci o trecere imediată de la gîndire la ființă, dar la ființa însăşi a gîndirii. A afirma imanența Inteligibilului, în acest sens, nu e un simplu diferend cu platonismul tradițional, ci e tocmai opusul său ; e negarea oricărei diferențe în lumea inteligibilă.

Iată analiza acestui tratat straniu, care poate fi considerat ca punctul de plecare al liniei de gîndire ce ajunge la **Cogito** al lui Descartes.

Problema exemplarismului la Platon dă prilej unei exegeze întru totul analogă. Ce vrem să zicem exact atunci cînd facem din lumea inteligibilă modelul lumii sensibile? Sîntem, în majoritatea timpului, victima imaginației care separă şi mărunțeşte. „Noi postulăm mai întîi o realitate sensibilă şi punem în inteligibil ființa care trebuie să fie peste tot ; apoi, imaginîndu-ne sensibilul ca un spațiu imens, ajungem să ne întrebăm cum se poate întinde într-un lucru atît de mare natura inteligibilă." (VI, 4, 2)

Plotin are aici în vedere o interpretare cu totul materialistă şi imaginativă a participării, exact aceea pe care Platon, se pare, a criticat-o la începutul dialogului **Parmenide**, şi care ar avea ca efect să o facă ininteligibilă, separînd radical sensibilul de inteligibil.

Dar el face asta pentru a ajunge la o concepție în care ideea de exemplarism dispare total, fiindcă lumea inteligibilă, cu toată bogăția şi diversitatea sa, se resoarbe într-o ființă universală şi fără diferențe. În ființa universală „plină de sine, egală cu sine, care e în ființă, şi deci şi în sine" (VI, 4, 2), de care ne vorbesc al cincilea şi al patrulea tratat din **Enneada** a şasea, recunoaştem această inteligență transparentă despre care tocmai vorbeam, dar nu şi lumea noțiunilor articulate de care vorbea Platon.

Astfel participarea nu e nicidecum o imitare. „Natura superioară e pretutindeni prezentă toată ; dar ea nu apare, fiindcă subiectul e neînstare s-o primească." (VI, 5, 12) Ideile nu sînt nicidecum ființe izolate unele de altele, de unde emană puteri, local distincte de ele : o putere nu poate fi decît acolo unde e ființa din care ea emană. „Ființa universală e ca o viață unică ; restul se asimilează ei, fără să se oprească la vreo ființă particulară, părăsind toate limitele pentru a deveni ființa universală. Surplusul nu vine de la ființă, ci de la ne-ființă ; prin acest surplus se devine ceva." (VI, 5, 12). Deci diversitatea ființelor, departe de a-şi avea temeiul în lumea inteligibilă, vine de la o limitare şi o incapacitate care le sînt proprii.

Vedem, prin această interpretare a platonismului, că Inteligența a încetat să fie la Plotin ceea ce fusese la Platon Ideea, şi forma la Aristotel, instrument pentru cunoaştere, punctul de plecare al unei sinteze progresive. Valoarea însăşi a cunoaşterii raționale e atinsă. Cunoaşterea, în măsura în care pretinde o pluralitate de idei legate împreună, nu are loc decît într-o formă decăzută a Inteligenței, în gîndirea discursivă. Neoplatonismul ne apare astfel ca o întoarcere ofensivă a unor idei foarte vechi, o întoarcere la gîndirea „prelogică" şi care face confuză orice reprezentare distinctă.

Viața intelectuală, la Plotin, e cu totul formală. Sentimentul de evidență, gen de „euforie intelectuală" după expresia lui Goblot (**Logica**, p. 24), „care însoțeşte activitatea ce se desfăşoară fără obstacole".

Aşa că admitem (cel puțin parțial, cum se va vedea apoi) concluzia lui Eucken despre subiect. Nu mai există, la Plotin, cu adevărat, cunoştință obiectivă în vechiul sens al cuvîntului ; cunoaşterea „ca uniune imediată cu lucrurile se transformă într-o emoție obscură, un sentiment vital amorf, o *Stimmung* insesizabilă. Intelectualismul se distruge prin propria sa exagerare".



Cu toate acestea, perspectiva e incompletă şi unilaterală. În acelaşi timp în care plotinismul încheie o mişcare de idei, el anunţă alta. El poate fi considerat ca veritabilul precursor al doctrinelor idealiste care postulează spiritul ca o realitate concretă şi substanţială, afirmîndu-se prin sine, independent de lucru. Astfel sînt, pentru motive diferite, dar ţinînd toate direct sau indirect de Plotin, filosofiile sfîntului Augustin, a lui Descartes şi a lui Hegel. În paginile în care Plotin dă, ca tip de evidenţă incomparabil superioară celei sensibile, evidenţa gîndirii ce se gîndeşte singură şi care nu se cunoaşte decît ca gîndire, simţim, pentru prima oară în istoria doctrinelor filosofice, preocupările care vor da naştere metafizicii lui Descartes.

Asta fiindcă în afirmarea gîndirii prin sine există altceva decît afirmarea unei identităţi goale, în care piere orice diferenţă. Ea vrea să însemne şi că Inteligenţa e un dinamism care nu se poate fixa în vreo formă concretă şi clară.

Inteligenţa gîndită de sine e la Plotin principiul unei dialectici constructive, şi de asta repetă el atît de des formula : „A se gîndi pe sine înseamnă a le gîndi pe toate". Dialectica e, prin opoziţie cu logica, o tehnică practică şi care nu se ocupă decît de propoziţii şi de regulile raţionării, o ştiinţă naturală care se referă la realităţi. „Ea ne opreşte rătăcirile printre lucrurile sensibile, fixîndu-se în inteligibil, şi la asta îşi şi mărgineşte activitatea... Ea se foloseşte de metoda platonică de dividere pentru a discerne speciile de gen, pentru a defini şi pentru a sosi la genurile prime ; prin gîndire, ea face din aceste genuri combinaţii complexe, pînă isprăveşte de traversat domeniul inteligibil ; apoi, făcînd cale-ntoarsă, revine la principiu." (I, 3, 4)

Or, dacă vrem să căutăm motorul acestei dialectici la Plotin, îl vom găsi în imposibilitatea pentru gîndire de a se opri la un

termen definit, oricare ar fi. A-şi fixa un obiect de contemplare anume, înseamnă a se opri din gîndire. „Dacă el nu înaintează spre o stare diferită, se va opri, şi o dată oprit, nu va gîndi.“ (V, 3, 10) Prin urmare, gîndirea totală, gîndirea de sine e capătul mişcării care produce succesiv gîndirea tuturor lucrurilor.

Această dialectică este, mai întîi, o determinare progresivă a speciilor de la genurile prime pînă la speciile infime. „În figura unică a inteligenței care e ca o incintă, se găsesc incinte interioare care limitează acolo alte figuri ; se găsesc acolo puteri, gînduri şi o subdiviziune care nu merge în linie dreaptă, ci o divide interior, ca o vietuitoare universală care înțelege alte vietuitoare, apoi altele, pînă la vietuitoarele şi puterile cu cea mai mică extensie, adică pînă la specia indivizibilă, unde se opreşte.“ (VI, 7, 14) Orice diminuare a extensiei e deci compensată, într-un fel de echilibru, printr-o creştere a comprehensiunii. „Pe măsură ce inteligența scade de o parte, creşte de alta ; îşi ajunge singură pentru a găsi în sine un remediu la defectele ființelor.“ (VI, 7, 9)

Concepția dialecticii ca o clasificare a ființelor e destul de săracă şi banală în sine. Ea devine interesantă prin insistența cu care Plotin îi subliniază caracterul indefinit progresiv. „Există infinitate în inteligență.“ (VI, 7, 14) Alături de ea se numără curioasa teorie a materiei inteligibile, care nu face decît să pună în lumină această infinitate a inteligenței (II, 4).

În fine, există o teză care ar trebui să pară paradoxală platonicilor consecvenți şi care încheie precizarea raportului dintre dialectica de mai sus şi gîndirea de sine. Teza după care „există idei ale lucrurilor particulare“, căreia Plotin i-a consacrat un scurt tratat, al şaptelea dintr-a cincea **Enneadă**. Care e semnificația sa? „De vreme ce mă ridic la inteligibil, spune el, atunci principiul meu e acolo.“ Argumentul, după cum se vede, e scos din aptitudinea individului de a se ridica, prin gîndire, la lumea inteligibilă. Dar de unde vine aptitudinea aceasta? Ea vine din faptul că, în fond, individul e multe lucruri ; sufletul unei persoane conține aceleaşi

rațiuni ca universul ; el e deci apt să se asimileze cu ființa universală. Astfel individul își poate găsi ființa și ființa universală prin gîndirea de sine. Dialectica plotiniană își arată astfel sensul deplin ; îndată ce ea consideră Inteligența ca gîndire de sine, nu mai poate limita inteligibilul la concepte generice ; inteligibilul e acest eu însuși, care, urmîndu-și mersul printre conceptele generale, nu se mulțumește cu nici o determinare abstractă și nu se satisface decît atunci cînd s-a găsit pe el însuși în infinitatea sa. „Fiindcă nu trebuie să ne temem de infinitatea pe care teza noastră o introduce în lumea inteligibilă.“

CAPITOLUL VII

ORIENTALISMUL LUI PLOTIN

Dublul aspect pe care-l întîlnim în noțiunea de Inteligență, la Plotin, ne silește să punem o întrebare extrem de delicată și poate imposibil de rezolvat complet, anume aceea a influențelor orientale asupra gîndirii lui Plotin. Ne amintim în ce consistă această dualitate : pe de o parte, inteligența e un sistem articulat de noțiuni definite ; pe de alta, e ființa universală în sînul căreia orice diferență e absorbită, în care a încetat complet orice distincție dintre subiect și obiect. Sub primul aspect, ea exprimă teza raționalistă ; o știință a lumii e posibilă și realitatea poate fi pătrunsă de rațiune. Sub al doilea aspect, ea implică idealul mistic al unificării totale a ființelor în divinitate, cu sentimentul de evidență intuitivă care le însoțește (VI, 7, 15).

Or, înțelegem acum ușor sursele și natura primei concepții : ea exprimă rezultatul exegezei lui Plotin asupra sistemelor elenice ale lui Platon, Aristotel și al stoicilor, sisteme pe care le cunoaștem. Nu tot astfel stau lucrurile cu cea de-a doua. Fără îndoială Plotin încearcă să le lege de o origine elenă, lucru firesc la un filosof care spunea că e doar un interpret al gîndirii grecești. De altfel filosofia greacă îi oferea mijlocul ; inteligența, la filosofii greci, e nu doar

facultatea de a cunoaşte obiectele, ci şi aceea de a se cunoaşte pe sine ; iar cunoaşterea de sine apare ca ţelul filosofiei şi cel mai înalt grad al realităţii.

Plotin se va fi mărginit oare să sublinieze a doua concepţie despre inteligenţă? Teoria lui despre inteligenţă o fi doar concepţia greacă dezvoltată într-un singur sens? S-ar ajunge astfel la concluzia, cel puţin bizară, că misticismul lui Plotin e doar abuzul de raţionalism grec şi sfîrşitul lui. Inteligenţa, tot reculegîndu-se asupra sa, nu se mai vede decît pe sine în propria-i universalitate. Iată concluzia lui Eucken, şi a celor care vor cu tot preţul să vadă în sistemul lui Plotin rezultatul unei dezvoltări interne a gîndirii greceşti.

Ar trebui explicat atunci mai întîi de ce acest aspect al inteligenţei, care dizolva raţionalismul grec, a prevalat asupra celuilalt. O asemenea explicaţie nu e posibilă decît în circumstanţe ce ţin de habitudini mentale cu totul noi, născute din credinţele religioase a căror origine era în Orient, în afara elenismului. În plus, e inexact să admitem că Plotin, afirmînd că inteligenţa e gîndirea de sine, a pus pur şi simplu în evidenţă o noţiune deja existentă în filosofia greacă. Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de asemănarea formulelor. Cunoaşterea de sine, la Epictet de pildă, îşi păstrează un sens cu totul raţional şi lipsit de orice mistică ; ea e cunoştinţa forţelor morale pe care le avem în noi, conştiinţa puterii de a ne folosi reprezentările şi de a fi astfel stăpînii noştri (**Conversaţii** I, 20). Între concepţia lui de moralist, legată de tradiţia socratică, şi concepţia plotiniană, după care gîndirea de sine e conştiinţa propriei noastre identităţi cu fiinţa universală, e o distanţă de la cer la pămînt ; nu e exagerarea tezei în discuţie, e altceva ; şi e imposibil să înţelegem prin ce transmutaţie se poate trece de la una la cealaltă.

Sîntem deci neapărat siliţi să ne punem, despre problema inteligenţei, o întrebare al cărei răspuns poate lămuri ceea ce mai rămîne de expus din sistemul lui Plotin : ce există străin filosofiei

greceşti în sistemul lui Plotin? Care sînt natura şi originea ideilor, care, la el, nu provin din filosofia greacă?

E celebra problemă a orientalismului lui Plotin, pe care trebuie s-o abordeze toţi cei ce se ocupă de filosofia lui, fie şi ca s-o declare ne-pertinentă. Soluţia problemei depăşeşte de altfel cu mult în interes expunerea sistemului lui Plotin. De fapt, ideile elenice au pătruns în Occident, direct sau indirect, prin Plotin. Trebuie deci să căutăm dacă nu cumva a introdus, o dată cu elenismul, şi curente de idei de altă natură.

Doctrina lui Plotin e cu siguranţă impregnată cu elenism ; el trăieşte cu Aristotel şi mai ales cu Platon, pe care-l citează continuu. Conceptele pe care le foloseşte pentru a reprezenta realitatea sînt cele ale filosofiei greceşti. Concepţia de lume sensibilă provine şi din astronomie, şi din fizica din **Timaios** şi din fizica stoică. La fel stau lucrurile cu lumea inteligibilă a cărei reprezentare e solidară cu cea a lumii sensibile, şi prin urmare a sufletului, conceput cu titlu de forţă cosmică. Există o perfectă unitate în acest ansamblu de concepţii. Pe de altă parte, el împrumută de la Platon mitul destinului sufletului şi al reîncarnărilor lui succesive.

Cu toate acestea, cum se face că, imaginînd realitatea în cadrele ce-i sînt impuse prin educaţia sa elenică, el îşi pune probleme care n-au fost niciodată puse de gînditorii la care se referă? Cum se face că e silit, pentru a le rezolva, să juxtapună imaginile tradiţionale cu imagini vechi?

Să considerăm deci la Plotin nu reprezentarea lumii care i se impune prin educaţie, şi pe care o acceptă fără discuţii, ci problemele care sînt pentru el problemele vii, şi vom vedea fără greutate că ele sînt în afara tradiţiei greceşti.

Toate problemele de mai sus se pot reduce la una : e raportul dintre conştiinţa noastră că sîntem fiinţe particulare şi fiinţa universală. Cum a ieşit din fiinţa universală şi s-a constituit ca un centru distinct eul conştient, cu particularităţile lui, legătura sa cu un

corp anume, cu memorie şi raţiune? Care e raportul dintre sufletele particulare şi sufletul universal? În general, cum e prezentă fiinţa universală în toate fără a înceta totuşi să fie universală?

Fără îndoială, aceste probleme sînt, într-un fel, probleme ale filosofiei greceşti. Deisgur că problema raporturilor de la particular la universal e unul din obiectele cele mai importante ale speculaţiei lui Platon, Aristotel şi stoicilor.

Dar la Plotin ele au un sens care nu e cel prezent la filosofii în discuţie. Să considerăm, de pildă, concepţia de destin la stoici : destinul e legea universală care leagă toate fiinţele particulare. E o concepţie care satisface raţiunea şi morala : pe de o parte, există o ordine raţională a lumii, şi, pe de alta, principiul de purtare al înţeleptului şi supunerea lui voluntară la ordinea lucrurilor, supunere care ne eliberează. Concepţia plotiniană (despre raportul dintre individ şi fiinţa universală) e cu totul diferită : el nu mai caută o unitate raţională, ci o unificare mistică, în care conştiinţa individuală trebuie să dispară.

Conştiinţa individuală se naşte dintr-o limită, şi, cum spune Plotin, (VI, 5, 12) din nefiinţă. „Prin nefiinţă am devenit cineva." Dar, devenind conştienţi de ceea ce sîntem în realitate, conştiinţa individuală va dispărea şi ne vom găsi identici cu fiinţa universală. Lipsiţi de orice individualitate, „nu mai spuneţi de la voi înşivă : iată cine sînt ; vă părăsiţi toate limitele pentru a deveni fiinţa universală. Şi totuşi asta şi eraţi înainte ; dar, cum eraţi şi ceva în plus, acest prisos vă micşora ; fiindcă el nu venea de la fiinţă, întrucît nu i se adaugă nimic fiinţei, decît nefiinţă".

Se vede că nu mai e vorba aici, cît de puţin, de o explicaţie raţională, ci de o experienţă. „Adevărata ştiinţă" de care vorbeşte Plotin (VI, 5, 7) nu e decît o intuiţie imediată a unităţii fiinţelor. „În participarea la adevărata ştiinţă, noi sîntem fiinţele ; noi nu le primim în noi, ci sîntem în ele. Şi, aşa cum altele sînt, întocmai ca noi, fiinţe, sîntem fiinţe împreună ; deci toţi nu sîntem decît unul."

„Noi nu sîntem separați de ființă, ci sîntem în ea, şi ea nu e separată de noi. Deci toate ființele nu sînt decît una." (VI, 5, 4)

Din acest mod de a trata problema vine importanța pe care o are, la Plotin, o noțiune care trece aproape neobservată la filosofii greci dinainte, noțiunea de conştiință şi de eu. Asta fiindcă toate preocupările sale se raportează la individul conştient. Trebuie să înțelegem cum o individualitate distinctă a putut deriva din ființa universală şi cum se va putea ea resorbi în ea. Chestiunea condițiilor conştiinței individuale trece pe primul plan. De aici, modificările pe care le aduce, cum am amintit, mitului platonic al coborîrii sufletelor. În locul acestei ființe rătăcitoare şi zburătoare pe care Platon o pune să coboare din cer pe pămînt, sufletul, după Plotin, rămîne veşnic legat de inteligență sau de ființa universală. Iar eul care se izolează în corp e o oglindire trecătoare ce nu alterează universalitatea esenței sufletului.

Deci nu concepția plotiniană a lumii, ci natura problemelor pe care şi le pune e cea care ne obligă să vedem la el un plan de gîndire cu totul diferit de cel grec. Aceste probleme nu sînt deloc legate de concepția de mai sus ; acolo unde Plotin ne vorbeşte de identitatea noastră cu ființa universală, pare că uită cu totul savanta arhitectură a hypostasurilor. Concepția sa despre realitate devine cu totul sumară ; nu mai e vorba de o lume inteligibilă complicată, ale cărei trăsături oferă modelul lumii sensibile, ci de o ființă universală fără nici o distincție. Al patrulea şi al cincilea tratat din **Enneada** a VI-a, de pildă, pot fi citite fără nici o referință la filosofia greacă. Se impune deci găsirea originii acestor idei.

*

* *

Nu e un răspuns suficient să vorbim în termeni generali despre curentul mistic care, deja de două secole, pătrunsese în lumea greco–romană. Căci misticismul lui Plotin are o nuanță cu

totul deosebită, care-l deosebeşte profund de cel al religiilor orientale la modă pe vremea lui. Trebuie să ne gîndim, în pofida acuzației de plagiat pe care i-au adus-o anumiți adversari, la impresia de noutate şi uneori de bizarerie pe care o dădeau ideile lui. De pildă, contra neoplatonismului curent în epoca sa, cel al unui Apuleius sau Albinus, care punea între suflet şi zeul suprem o armată nenumărată de zei şi demoni, Plotin afirma : „Căutați Zeul cu siguranță ; el nu e departe, şi veți reuşi ; intermediarii nu sînt numeroşi. E de ajuns să luați din suflet, care e divin, partea cea mai divină“ (V, 1, 3).

Putem generaliza această remarcă. Sistemul lui Plotin diferă, de o manieră generală, de toate sistemele filosofice şi de toate religiile epocii sale prin absența aproape desăvîrşită a ideii unui mediator sau al unui mîntuitor care să pună omul în relație cu Zeul. „Darul intelectual, observă el, nu e ca un dar care se transportă.“ Sufletul însuşi e cel care, în înaintarea sa, devine Inteligență, şi, ajuns la capătul călătoriei, nu mai e separat de Unul. Nu există, din partea ființelor divine spre care tinde, nici o voință, spontană sau gîndită, de a-l atrage spre ele. Ideea propriu-zisă de mîntuire, care presupune un mediator trimis de Zeu către om, îi e străină[60].

Astfel, religiozitatea lui Plotin se distinge radical de cea a unui gînditor cu care unii au vrut să-l pună în relație, Filon din Alexandria. Nu contează aici numeroasele asemănări de detaliu care pot fi descoperite în operele lor. Ideea dominantă a doctrinei lui Filon e aceea a unui Logos, a unui Cuvînt mîntuitor, a cărui misiune e să îndrepte omul în eforturile sale spre bine. Ei îi corespunde o devoțiune alcătuită din efuziuni lirice, rugăciuni şi mulțumiri, şi care pune neîncetat în lumină neantul omului lăsat în grija propriilor puteri.

Nimic asemănător la Plotin. Pietatea, în sensul comun al cuvîntului, e aproape absentă. Rugăciunea, care abia apare în cîteva texte izolate, în vreme ce e atît de frecventă nu doar în iudaismul alexandrin, ci şi la ultimii filosofi păgîni, se reduce fie la o

concentrare interioară a sufletului care-şi caută propria esenţă, fie la o formulă magică şi care-şi face în mod necesar efectul, nu fiindcă aşa au vrut zeii, ci în virtutea simpatiei ce leagă între ele diversele părţi ale lumii (IV, 4, 30 sq.). Dar rugăciunea nu are niciodată un accent personal ; ea nu exprimă niciodată un raport intim al sufletului cu o persoană superioară.

Cînd neoplatonicii mai tîrzii, Iamblichos şi Iulian Apostatul au dorit să altoiască pe neoplatonism o religie care să i se poată opune creştinismului, fie s-au depărtat de gîndirea maestrului, fie au eşuat cu totul. Iulian Apostatul, de pildă, era un iniţiat în misterele lui Mithra, şi, încercînd să răspîndească cultul Soarelui mîntuitor, voia doar să-l înlocuiască pe Christos cu un alt mijlocitor. De numele lui Iamblichos se leagă dezvoltarea practicilor magice care, cîte puţin, au luat un loc considerabil în neoplatonismul tîrziu, cum arată de exemplu **Viaţa lui Isidor**, scrisă de Damascius. Neoplatonismul lui Plotin se distinge deci de celelalte mişcări religioase ale vremii prin incapacitatea sa de a da naştere unei adevărate comunităţi religioase, în pofida veleităţilor unora din partizanii săi.

În momentul în care Plotin îl frecventa pe Ammonios, ne spune el (cap. III) „avea atîtea noţiuni de filosofie, încît a vrut să ia o cunoştinţă directă cu filosofia practicată la persani şi cea răspîndită la indieni“. Cu această intenţie el urmează armata împăratului Gordian împotriva perşilor. Expediţia eşuează, şi Plotin a scăpat ca prin urechile acului.

Pentru un egiptean elenizat, ca Plotin, „filosofia practicată la perşi“ nu poate desemna decît ansamblul ideilor teologice cristalizate în jurul cultului lui Mithra. E teologia pe care Cumont a desemnat-o şi studiat-o sub numele de teologie solară ; ea asimilează Fiinţa supremă unei surse luminoase care dă raze ce străbat şi luminează întunericul materiei. Ea afirma deci transcendenţa Zeului suprem de la care emană ca nişte raze sufletele care vin să însufleţească lumea.

Or despre raportul lui Plotin cu teologia solară se pot face două observații. În primul rînd, Plotin foloseşte continuu metafore scoase din strălucirea unei surse luminoase pentru a explica natura şi acțiunea primului principiu. Fără îndoială, el găsea modelul la Platon, în celebra comparație a Binelui cu soarele, la sfîrşitul cărții VI din **Republica** (p. 508). Dar el prezintă adesea această metaforă cu trăsături care nu vin de la Platon, şi care nu sînt nici inventate de el. El spune astfel : „Sînt unii care pretind că sufletele sînt ca nişte săgetări (βολάς) luminoase, aşa că ființa (din care provin) rămîne fixată în sineşi, şi sufletele emise de ea corespund fiecare unei ființe însuflețite (VI, 4, 3).

Plotin e însă foarte departe de a admite exactitatea unei asemenea imagini care ar avea ca efect separarea ființei de manifestările sale ca două realități spațial diferite. Adevăratul subiect al tratatelor 4 şi 5 din a şasea **Enneadă**, intitulate ***Că unul şi acelaşi lucru poate fi simultan pretutindeni***, ar putea foarte bine fi critica acestei teologii solare. Fără îndoială, recunoaşte el, cînd vrem să exprimăm raportul de la ființă la manifestările sale, „vorbim uneori noi înşine de iradiere... Dar trebuie acum să vorbim mai exact“ (VI, 5, 8).

E ciudat, de altfel, că, într-un mediu atît de obişnuit cu practicile pioase, ca nu doar Plotin să nu-l caute pe Zeu, conform vechilor maxime ale stoicismului, ci chiar recomandă expres să nu fie căutat. Porfir, în **Viața lui Plotin**, cap. X, povesteşte că el i-a scandalizat într-o zi pe pioşii săi prieteni. „Amelios, care era foarte scrupulos cu jertfele şi care sărbătorea grijuliu sărbătoarea lunii noi, l-a poftit într-o bună zi pe Plotin să vie să ia parte la o ceremonie de acest fel. Plotin i-a răspuns : «Zeii aceştia să vină să mă caute, nu eu pe ei». Noi n-am putut pricepe de ce vorbea cu atîta mîndrie, şi n-am cutezat să-l întrebăm pentru ce pricină.“

Lucru care se regăseşte totuşi, pe cît se pare, în **Enneade**. El afirmă continuu că ființa universală e pretutindeni şi-n toate. „Natura divină e infinită ; ea nu e deci, prin urmare, limitată. Adică

ea nu lipseşte niciodată ; dacă ea nu lipseşte niciodată, e prezentă în toate." (VI, 5, 5). Nu trebuie să fie căutată, ca şi cum ar fi un loc depărtat, ci doar să-i fie simţită prezenţa. Şi o resimţim prin simpla schimbare a perspectivei. „Ori sînteţi în stare să o atingeţi, sau sînteţi deja în fiinţa universală, şi atunci nu mai căutaţi nimic ; sau renunţaţi la ea, fiindcă vă îndreptaţi în altă parte... Nu e nevoie ca ea să vină pentru ca să fie de faţă ; voi sînteţi cei plecaţi ; dar a pleca, nu înseamnă a părăsi fiinţa pentru a pleca în altă parte, fiindcă ea e tot acolo ; ci, fiind alături de ea, voi i-aţi întors spatele." (VI, 5,12) În această teorie, practica religioasă n-are nici un rost. Plotin îşi leagă doctrina, în acest punct, de o expresie a lui Platon : „Zeul, zice Platon, nu e exterior nici unei fiinţe ; el e în toate fiinţele, dar ele nu ştiu" (VI, 9, 7).

*
* *

Astfel găsim, chiar în centrul gîndirii lui Plotin, un element străin şi care nu se lasă încadrat şi clasificat. Teoria inteligenţei ca fiinţă universală nu ţine nici de raţionalismul grec, nici de pietatea răspîndită în cercurile religioase ale vremii. Această nuanţă de exotism îi frapa pe contemporani, aşa cum s-a văzut. Şi asta, într-un asemenea grad, încît neoplatonismul de după Plotin n-a fost nicidecum, cum se crede, o simplă dezvoltare a sistemului lui Plotin, ci abandonarea lui în numeroase privinţe, şi mai ales în doctrina de care vorbim, aceea a raporturilor sufletului individual cu cel universal.

Trebuie deci să căutăm sursa filosofiei lui Plotin mai departe decît Orientul apropiat Greciei, pînă în speculaţia religioasă a Indiei, care, în vremea lui, era fixată deja de veacuri în *Upanişade*, şi-şi păstrase toată vitalitatea.

*
* *

Argumentele adunate de K. H. Müller[61] contra tezei care admite influențe orientale în sistemul lui Plotin sînt foarte exacte, însă nu atacă teza pe care dorim s-o susținem. El a arătat foarte bine că gîndirea lui Plotin se mişca în afara ideilor religioase ale cultelor orientale răspîndite în epoca sa în imperiul roman ; ba chiar are o ostilitate implicită contra acestor culte ; ideea de mîntuire şi de mijlocitor, cu tipul de pietate asociat lor, sînt idei pentru care Plotin manifestă antipatie.

Dar un asemenea sentiment provine oare, cum crede Müller, din ataşamentul profund față de vechiul ideal al raționalismului elenic? Nu sîntem de acord. Există o parte de speculație a lui Plotin care nu e mai puțin străină de elenism decît de religiile mîntuirii. Iar la el, nu grecul e cel ce protestează contra ideii unei activități divine providențiale care s-ar exersa înadins în favoarea omului ; elenismul se poate acomoda cu această pietate, cum o face de pildă la stoici. El protestează în numele unui ideal religios cu totul diferit.

Simțim la Plotin aceeaşi rezistență de a accepta ideea pe care o simțim la Spinoza sau Schelling, care resping, ca şi el, şi pentru motive analoage, ideile devenite tradiționale ale religiei mîntuirii. Rezistența provine de la diferența sentimentelor religioase. Spinoza respinge adevăruri ale credinței creştine nu fiindcă e cartezian şi raționalist (cum ar fi liberul arbitru sau facerea lumii, cu care Descartes se acomoda perfect). El o face pentru că el concepea cu totul altfel decît un creştin raporturile sufletului cu ființa universală.

O dată cu Plotin, observăm prima verigă dintr-o tradiție religioasă, care nu e mai puțin puternică în Occident decît tradiția creştină, deşi se manifestă altfel. Am presupus că această tradiție provenea din India.

Ar trebui să arătăm întîi că ipoteza nu are nimic ciudat în ea, deşi şochează la început o manieră prea strîmtă de a concepe istoria ideilor filosofice. Realitatea istorică e departe de a se încadra

docil în categoriile pe care spiritul nostru e obligat să le creeze pentru a o studia. Civilizațiile nu formează niciodată unități autonome închise. Chiar în Antichitate, contactele între civilizații îndepărtate spațial şi lingvistic sînt mai directe şi mai numeroase decît s-ar crede.

În particular, grecii antici sînt mari comercianți, călători şi amatori de exotism. Civilizațiile orientale, mai vechi decît a lor, îi fascinau. Platon, de pildă, laudă repetat înțelepciunea egiptenilor şi cea a persanilor. E greu, şi poate imposibil, să enumerăm toate aporturile gîndirii orientale în cea greacă.

În ce priveşte India, ştim cel puțin că de la expediția lui Alexandru, grecii au fost puternic impresionați de modelele de impasibilitate pe care li le dădeau asceții indieni, cei pe care-i numeau gimnosofişti. Victor Brochard susține nu fără motiv că Pyrrhon, conducătorul şcolii sceptice din secolul III înainte de Hr., nu şi-a propus alt ideal practic decît de a imita acest ascetism. Tratatele de literatură morală edificatoare îl menționează toate, în epocă, pe gimnosofistul Calanus, care a refuzat să-l însoțească pe Alexandru în Europa, şi a murit aruncîndu-se pe un rug.

Pînă în era noastră a existat o literatură considerabilă privitoare la India. Strabon, în cartea XV a **Geografiei**, ne-a păstrat fragmente şi analize. Megasthenes, în **Indika**, descria sistemul de caste, apoi vorbea amănunțit despre cei pe care-i numea „filosofi", care se împart după el în două caste : Brahmanii, care „consideră ca simple vise tot ceea ce-i bucură sau mîhneşte pe oameni" : ei admit un Zeu care „călătoreşte prin tot universul..." şi inventează mituri, în felul lui Platon, despre incoruptibilitatea sufletului, judecata în Hades, şi altele asemenea. A doua clasă a filosofilor e cea a Garmanilor, asceții din păduri, trăind în abstinență şi castitate, şi care au cu divinul τὸ θεῖον relații particulare.

Începînd din epoca lui August, relații comerciale continue par a se fi stabilit, după Strabon, între lumea occidentală şi India prin Alexandria, Nil şi golful Arabic. Indienii trimiteau ambasade la

Roma, încărcate cu daruri, ca ambasada trimisă la August, de care ne vorbeşte Strabon, şi cea trimisă la Elagabal, amintită de Porfir[62]. Curioşii se puteau informa despre obiceiurile şi ideile din ţara lor. Astfel Porfir ne dă rezumatul unui tratat pe care Bardesanos din Babilon îl consacrase discuţiilor sale cu hinduşii veniţi cu ambasada la Elagabal, în care se vorbeşte pe larg despre obiceiurile brahmanilor şi despre asceţii din păduri.

Spre aceeaşi epocă a fost redactat de către Filostrat romanul lui Apollonios din Tyana. Cartea e istorisirea unui personaj legendar, Apollonios din Tyana, filosof pitagoreic. Romanul dovedeşte un gust pronunţat pentru indianisme. Înţelepciunea indienilor şi a grecilor, a lui Pitagora şi a lui Apollonios e considerată ca un ideal superior înţelepciunii atît de celebre a egiptenilor. Nu trebuie desigur luat în serios acest roman de aventuri, poate doar ca indice al unei stări de spirit. Totuşi el conţine un detaliu interesant pentru ceea ce ne preocupă, despre care vom mai vorbi.

*

* *

Toate împrejurările de mai sus ne împiedică să considerăm ca neverosimile raporturile învăţăturii lui Plotin cu gîndirea religioasă indiană. Dacă luăm în considerare condiţiile în care s-a format gîndirea lui, verosimilitatea de faţă va creşte şi mai mult.

Din păcate, avem foarte puţine date despre aceasta, fiindcă Porfir, singura noastră sursă cu **Viaţa lui Plotin**, nu şi-a cunoscut maestrul la Roma decît atunci cînd acesta avea cinzeci şi şapte de ani. Cu toate acestea, aflăm că Plotin a trăit la Alexandria pînă la treizeci şi nouă de ani. Alexandria era pe drumul care ducea din India la Roma şi exista mai mult decît în altă parte ocazia de a afla tot ceea ce un european putea cunoaşte despre ideile Orientului îndepărtat.

Ştim pe de altă parte că gîndirea lui filosofică s-a fixat destul de tîrziu. El n-a găsit la început nici o satisfacţie să-i asculte pe grecii cărora le-a fost prezentat la Alexandria. Abia la 28 sau 29 de ani l-a întîlnit pe neoplatonicul Ammonios Saccas, lîngă care a rămas zece sau unsprezece ani. Plotin nu pare deci a fi acceptat fără ezitări sau rezistenţă învăţătura greacă tradiţională.

De la Porfir aflăm că el avea un interes pasionat pentru filosofia barbară, adică pentru toate învăţăturile străine tradiţiei elene.

Habitudinile literare ale lui Plotin sînt de un asemenea fel încît e greu să regăsim în **Enneade** dovada directă a acestui interes. Contrar majorităţii contemporanilor lui, elevului său Porfir de exemplu, nu-i place să-şi afişeze erudiţia. Doar prin Porfir îi putem cunoaşte ceva mai precis pe gnosticii cărora le-a consacrat o lungă respingere. Cu toate acestea, am semnalat mai sus aluzii clare la cultele orientale şi mai ales la cultul lui Isis. În plus, un pasaj din **Enneade** (V, 8, 6) ne dă dovada faptului că Plotin încerca să înţeleagă înţelepciunea profundă care, cum se pretindea, se afla ascunsă în hieroglifele egiptene. Această înţelepciune e cunoaşterea intuitivă şi imediată a realităţii, pe care el o opune cunoaşterii discursive. Hieroglifele „nu imită sunetele limbii şi propoziţiile verbale... ; fiecare semn desemnează obiectul însuşi ; fiecare semn e deci o cunoaştere şi o ştiinţă ; el e realitatea însăşi văzută dintr-o dată, şi nu reflectată de gîndirea discursivă".

Acest pasaj ne arată şi ceea ce Plotin voia de la barbari : realitatea, intuiţia vie pe care construcţiile savante şi complicate ale grecilor riscau s-o piardă.

Interesul pentru exotism e de altfel atît de general în epocă, încît nu-l caracterizează în special pe Plotin. Filosofia, din epoca elenistică, a trecut în întregime pe mîna orientalilor : marile nume ale şcolii stoice sînt greci din Asia Mică, din Rhodos, egipteni şi chiar babilonieni. După Plotin, neoplatonismul se va dezvolta în Siria şi Egipt. Catedrele Academiei de la Atena erau ocupate de

sirieni. Cărțile sfinte, pe care se baza învățătura lui Proclus, erau nu doar **Timaios** de Platon, ci şi pretinse **Oracole caldaice**, poeme compuse spre secolul II al erei noastre, apocrif care se considera că păstrează vechea înțelepciune a Orientului.

Acordul ideilor lui Plotin cu filosofia indienilor a fost remarcat demult. Deja în 1857 Christian Lassen, în **Indische Alterthumskunde**, (vol. III, pp. 415–439) confirmînd indicații date de Ritter, în **Istoria filosofiei**, subliniază un mare număr de asemănări. El are părerea certă că plotinismul conține prea multe noutăți pentru ca să poată fi atribuit unei dezvoltări interne a filosofiei greceşti, şi presupune o influență istorică a Indiei asupra lui Plotin. Dar anterioritatea cronologică a sistemelor indiene cu care compară filosofia lui Plotin nu e destul de bine stabilită, pentru a ne baza pe ea în demonstrație.

Savanții germani, care au sporit foarte mult cunoaşterea filosofiei Indiei prin traduceri şi comentarii, au remarcat afinitatea unor gînditori occidentali cu gîndirea indiană. Cu numele lui Spinoza şi Schelling, Plotin e cel ce revine cel mai des în lucrările lui Deussen şi Oldenberg. Identitatea în filosofia lui Schelling, uniunea sufletului cu Dumnezeu în iubirea intelectuală a lui Spinoza, toate sînt concepții înrudite cu identitatea eului cu ființa universală la Plotin ; ele se regăsesc în Upanişade.

Tema comună şi cam monotonă a tuturor Upanişadelor e o anume ştiință care-i asigură celui ce o posedă o împăcare şi o fericire netulburate. Această ştiință e cunoaşterea identității eului cu ființa universală.

Starea de spirit pe care o indică un asemenea ideal a fost caracterizată cu precizie de Oldenberg[63] : „În India, conştiința personalității nu-şi dobîndeşte energia deplină ; pe de altă parte, nu li se recunoaşte obiectelor o existență solidă şi bine asigurată în limite precise. Asta fiindcă viața nu e dominată de acțiunea care se raportează la natura individuală şi fixă a obiectelor rezistente, şi care e silită, pentru a-şi atinge țelul, să le aprofundeze şi să le

estimeze cele mai mici particularități. Ceea ce domină, e nerăbdarea unei inteligențe care nu poate cunoaşte destul de repede unitatea, prin cunoaşterea căreia e cunoscut întregul univers... Ochiul se închide aparențelor şi detaliilor lor colorate ; se încearcă să se vadă cum curentul vital, unic în toate, curge în întunecatele lui adîncimi".

Dificultatea de a înțelege doctrina în discuție vine nu din complexitatea sistemului ei, fiindcă e foarte sumară şi se cuprinde în cîteva formule. E dificil însă unor spirite obişnuite cu reprezentarea plastică şi definită a realității să se transpună într-o stare în care formulele ei dobîndesc un sens. Fiindcă tocmai această reprezentare definită a lucrurilor formează un obstacol față de ştiință, aşa cum o concep gînditorii indieni. „Orice atinge omul, spune o Upanişadă, el încearcă să depăşească. El atinge împărăția văzduhului ; năzuieşte mai sus. Atinge lumea de dincolo ; năzuieşte mai sus" (Oldenberg, p. 41). Adevărata ştiință consistă nu în a clasifica formele şi în a identifica raporturile dintre ele ci, dimpotrivă, în a depăşi orice formă finită.

Dar nu şi depăşirea eului. Ființa universală, Brahman, acest lucru invizibil, de neatins, şi de neconceput, indescriptibilă, e în acelaşi timp ființa întemeiată în certitudinea propriului eu[64]. Ajungem aici, se pare, la trăsătura proprie a teoriei indienilor. Ființa universală, Brahman, e subiectul cunoaşterii, actul de a cunoaşte (Oldenberg, p. 101) ; de aceea, pe de o parte, el nu e un obiect de cunoaştere, ca obiectele limitate, şi pe de alta, eul nostru, Atman, îi e identic în ceea ce are esențial şi profund.

Pe de o parte, el nu e obiect de cunoaştere. „Nu poți, spune o Upanişadă, să vezi pe cel ce vede cu vederea, să auzi pe cel ce aude în suflet, să înțelegi pe cel ce înțelege în inteligență, să cunoşti pe cel care cunoaşte în cunoaştere."[65] Aşa că această ştiință nu ține de pricepere şi erudiție. Cunoaşterea Vedei e insuficientă pentru a ne aduce acolo ; sînt necesare meditația şi exercițiile ascetice. Identitatea eului cu ființa universală nu e o

concluzie rațională obținută prin inteligență, ci un fel de intuiție, datorată unei practici a meditației.

Filosofia Upanişadelor nu depăşeşte eul, iată trăsătura ei caracteristică. Ea are doar certitudinea că eul e fără limite şi că el e toate lucrurile. Ea foloseşte două concepte fundamentale, cel de Brahman, ființa universală, principiul insondabil al tuturor formelor realității, şi cel de Atman, care e principiul în măsura în care e în sufletul uman, eul pur, independent de toate funcțiile particulare ale sufletului, funcția nutritivă sau funcția de cunoaştere. Teza esențială e că Brahman îi e identic lui Atman, sau, cum spune Deussen (**Geschichte**..., p. 37), că forța care creează şi conservă lumea e identică cu ceea ce noi găsim în noi ca adevăratul nostru eu, de îndată ce facem abstracție de toate activitățile ce se raportează la obiecte definite. Adevărata dificultate a doctrinei Upanişadelor e deci exact aceea pe care am semnalat-o la Plotin. Ea constă în a căuta în ce sens eul, reculegînd-se în sine, găseşte în el principiul universului. „Pentru oricine a cunoscut, văzut şi înțeles eul, universul întreg îi e cunoscut." (Deussen, **Geschichte**..., p. 40)

Pe de altă parte, eul nu-i găseşte nici o limită ființei sale şi se difuzează în lucruri. „Eul e o urmă a oricărei existențe ; fiindcă, prin el, e cunoscută orice existență." „Spațiul care e în interiorul inimii mele e la fel de mare ca spațiul lumii. Amîndouă, pămînt şi cer, sînt incluse în el ; zeul focului şi al vîntului, soarele şi luna." (Citat de Oldenberg, p. 125)

Astfel se naşte cîte puțin, dintr-o contemplare vagă şi nedefinită, care nu e condusă, nici limitată de acțiune, sentimentul unei interiorități reciproce a eului şi a lucrurilor. Orice sentiment de distincție între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut se şterge. Eul e şi universul şi invers. Pe de o parte „eul care pătrunde în tot, care e mai mare decît cerul, e eul meu". Pe de alta, cînd ființa universală, Brahman, îl întreabă pe sufletul călător : cine eşti tu? el răspunde : „Ceea ce eşti tu, sînt şi eu" (*Ibid.*, pp. 125–126).

Într-un sens, e adevărat, această stare e una de despărţire de eu şi de persoană. „Cei care, consacrîndu-se doar meditaţiei, sînt fără eu şi fără conştiinţa eului lor, aceia ating lumea supremă“ spune un text din *Mahabharata*, epopee posterioară Upanişadelor, dar care trebuie să fie anterioară secolul III al erei noastre. (Deussen, **Vier philosophische Texte**, p. 993). Dar acest eu de care ne despărţim e eul conştiinţei limitate. Dimpotrivă, atingem eul veritabil, cel care e totul, şi care, prin urmare, e fără dorinţă. „Forma de existenţă în care dorinţa e satisfăcută, şi în care eşti fără dorinţă“ e totodată cea în care „dorim eul“ (Oldenberg, p. 141). Urmează că cea mai mare valoare le e acordată stărilor în care conştiinţa personală se diminuează şi se şterge. Doar atunci eul se cunoaşte în profunzimea sa. Se ajunge la scop mai ales în starea de somn, „în care nu simţi nici o dorinţă, nu visezi, nu ştii nimic, nici despre obiectele exterioare, nici despre sine“ (*Ibid.*, p. 140). Fiinţa universală nu mai e deci cunoscută ca obiect, ci ca identică eului. Ţelul e atins în momentul în care orice intermediar a dispărut. „Dacă el admite în el un intermediar sau o separaţie atît de mică încît să fie între el ca subiect şi Atman ca obiect, atunci tulburarea lui continuă ; e tulburarea celui care se crede înţelept.“ (Deussen, **Sechszig Upanishads**, p. 232)

Această cunoaştere nu e deci o cunoaştere ordinară, fiindcă e cea a subiectului însuşi al cunoaşterii şi a actului cunoaşterii. „Acolo unde totul a devenit eul său propriu, cum ar putea oare simţi, vedea, auzi şi cunoaşte? Cel prin care cunoaşte totul, cum îl va putea cunoaşte? Cum va putea cunoaşte ceea ce cunoaşte?“ ... „Nu e nimic în afara lui pentru a-l vedea, înţelege şi cunoaşte.“ (Deussen, **Geschichte**, pp. 73–74) Atman nu e deci obiect de ştiinţă. O astfel de identificare e deasupra ştiinţei. „Oricine nu-l cunoaşte, îl cunoaşte ; necunoscut de către cunoscător, e cunoscut de ne-cunoscător. El nu e atins nici prin discurs, nici prin gîndire, nici prin privire. Se spune : el este. Cum ar putea fi cuprins altfel decît prin acest cuvînt?“ (*Ibid.*, p. 77)

Dacă am explicat bine naşterea acestei stări, se vede cum abstracția cea mai goală e în acelaşi timp cunoaşterea cea mai bogată şi cea mai deplină, care-i dă sufletului certitudinea triumfătoare de a fi totul, de a fi învins moartea însăşi. „Oricine îl cunoaşte pe Atman, oricine a ştiut : eu sînt Atman – ce să caute mai mult, cum ar putea suferi în trup? Oricine l-a găsit pe Atman, oricine s-a trezit la el, acela e creatorul totului ; fiindcă Atman creează totul. Lumea îi aparține, fiindcă el însuşi e lumea."

Se vede uşor prin ce trăsături se opune speculația de mai sus idealului grec şi iudeo–creştin. Întîi, contrar filosofiei greceşti, nu conține nici o tentativă de explicare rațională a lucrurilor ; Brahman şi Atman sînt mai curînd ființe în care aceste lucruri se resorb. Cum spune un text din *Mahabharata*, Brahman e „ne-dezvoltatul". Ceea ce va corespunde unei explicații raționale e, în cel mai bun caz, o teorie a emanației, pe care Oldenberg o semnalează ca tendință în filosofia Upanişadelor (p. 127). Lucrurile nu vor fi decît dezvoltarea forțelor unite în ființa universală. Dinamismul, ideea de dezvoltare a unei aceleiaşi vieți, e departe de ordinea rațională a formelor căutată de filosofii greci.

În al doilea rînd, cunoaşterea de sine nu are, în filosofia la care ne referim, nici un caracter moral. Concentrarea sufletului asupra lui însuşi, ne spune un text din *Mahabharata*, „e mai importantă ca toate celelalte datorii ; e datoria supremă" (Deussen, **Vier philosophische Texte**, p. 392). Asta înseamnă proclamarea clară a faptului că viața religioasă e exterioară şi superioară vieții morale ordinare, departe de a forma substanța ei. Astfel unitatea tuturor ființelor simțită prin intuiție nu are nimic dintr-o uniune morală, cum a observat Oldenberg. (p. 143) Să ne gîndim cît de diferit e acest ideal de monismul stoic, în care ființele morale, care sînt substanțial aceleaşi, sînt unite de legături juridice în calitate de cetățeni făcînd parte din aceeaşi cetate.

În al treilea rînd, Brahman identic lui Atman, deşi e într-un sens un eu, un subiect de cunoaştere, nu are totuşi nimic dintr-o

persoană morală, fiindcă, fiind izolat complet de natură şi de tot ce nu e el, s-au suprimat toate relaţiile ce formează persoana morală. „Creaţia, ni se spune, e fiinţa însăşi a lui Dumnezeu. Ce-şi poate oare dori cel care are totul?“ (Deussen, **Sechszig Upanishads**, p. 579). În singurătatea completă a fiinţei sale nu are nici o relaţie cu celelalte fiinţe. Ascetul hindus nu are faţă de el atitudinea încrezătoare a unui credincios. El încearcă doar să suprime toate vălurile care îl separă de el.

*

* *

Chiar înainte de Plotin avem indicii că exista la unii, în lumea greacă, un sentiment mai mult sau mai puţin vag al originalităţii gîndirii indiene.

Cum a observat Regnaud, această formulă dintr-o Upanişadă : „Obţine tot ce doreşte cel care, după ce-a căutat-o, dobîndeşte noţiunea de Atman“ e echivalentă grecului γνῶθι σεαυτόν. „Dar identitatea e doar aparentă... Grecii, luînd ca fundament al studiilor lor cunoaşterea omului, dădeau un ţel pozitiv cercetărilor lor ; pe cînd indienii nu aveau în vedere decît ideea unei fiinţe mistice.“[66]

Or, noi găsim, despre acelaşi subiect, o anecdotă povestită de Aristoxenos din Tarent, contemporan cu Aristotel, şi care are exact acelaşi sens[67]. „Socrate, spune el, a întîlnit la Atena un indian care l-a întrebat ce filosofie practica ; Socrate spunîndu-i că cercetările lui se ocupau de viaţa umană, a început să rîdă, şi a spus că nu puteau fi contemplate cele umane, dacă erau ignorate cele divine.“

Oricît ar fi anecdota de falsă, ea indică sensul limpede al diferenţelor pe care le-am menţionat. Dar iată un text mai probant, din **Viaţa lui Appollonios** a lui Filostrat. Appollonios a întîlnit într-o zi înţelepţi hinduşi, pe care a crezut că-i pune la încercare

întrebîndu-i dacă se cunosc pe ei înşişi. El credea, ca toți grecii, spune Filostrate, că cunoaşterea de sine e cea mai greu de dobîndit. Hinduşii răspunseră : „dacă le cunoaştem pe toate, e fiindcă ne cunoaştem mai întîi pe noi înşine ; şi n-am ajunge la înțelepciune dacă nu ne-am cunoaşte mai întîi pe noi înşine". Appollonios le-a răspuns întrebîndu-i ce credeau că sînt. „Zei" , au răspuns ei. „De ce?" îi întrebă. „Fiindcă sîntem oameni de bine"[68].

Astfel regăsim în gura hinduşilor inventați doctrina identității eului cu ființa universală şi cu Dumnezeu, cunoaşterea de sine, ştiința propriei divinități, atît de distinctă de cunoaşterea de sine aşa cum o înțelegeau moraliştii greci. Ea se regăseşte cu siguranță în filosofia lui Plotin, şi ne pare o teză caracteristică ei, şi vom vedea cum ea se dezvoltă în anumite aspecte ale hypostasului care mai trebuie studiat, Unul.

CAPITOLUL VIII

UNUL

Există deci, în ideea pe care Plotin şi-o face despre Inteligenţă, o dublă inspiraţie : pe de o parte ea e ordinea inteligibilă şi eternă, făcută din raporturi fixe şi hotărîte ce servesc de model ordinii sensibile. Pe de alta, ea e gîndirea de sineşi, în care dispare orice distincţie dintre subiect şi obiect, în care sinele se topeşte într-o fiinţă universală.

Mi s-a părut că acest al doilea fel de a vedea era străin tradiţiei gîndirii greceşti. Inteligenţa nu mai e decît satisfacţia intimă, savurată într-o contemplare vagă şi nedeterminată, de a fi scăpat tuturor formelor particulare ale fiinţei ; ea nu caută nici o explicaţie raţională. Toate relaţiile morale şi intelectuale care formează o gîndire şi o persoană se pierd în această contemplare. Aceste trăsături sînt proprii doctrinei religioase a hinduşilor, exprimată în Upanişade. De aceea ne-a părut că trebuia asociat sistemul lui Plotin de gîndirea indiană. E o înrudire ce vine din preferinţa lui pentru contemplare, din care face singura realitate autentică, dispreţul lui pentru viaţa morală practică, şi caracterul egoist şi universal totodată al vieţii spirituale aşa cum o concepe el. În cel

mai înalt grad al său, viaţa spirituală e relaţia „între patru ochi" a sufletului cu principiul universal, şi ea exclude orice uniune cu alte fiinţe şi alte persoane.

Această ipoteză e singura care permite elucidarea dificultăţilor doctrinei lui Plotin despre raporturile Inteligenţei cu principiul suprem, şi despre natura însăşi a principiului de faţă.

Doctrina Unului e cea care a dat naştere celor mai mari divergenţe de interpretare. Care e natura ei exactă, de fapt? Afirmînd că Inteligenţa nu e principiul ultim, că rădăcina fiinţelor scapă oricărei determinări intelectuale, nu e oare Plotin primul autor occidental al unei metafizici iraţionaliste? În plus, fiindcă el consideră acest principiu radical ca fiind obiectul unei experienţe *sui generis*, a unui fel de contact imediat, foarte diferit de cunoaşterea intelectuală, nu e adevărat oare că el consideră problema construcţiei raţionale a realităţii ca insolubilă? A admite o experienţă cu titlu absolut, o experienţă care prin natura ei nu e susceptibilă de nici o analiză, înseamnă să admiţi un dat opac oricărei inteligenţe.

Avem intenţia să căutăm semnificaţia iraţionalismului. Am dori să arătăm mai întîi în ce sens noţiunea de Unu se leagă de raţionalismul idealist al lui Platon. Apoi ne vom ocupa de aspectul iraţionalist şi mistic al doctrinei. Vom încerca să arătăm apoi cum se întîlnesc în doctrina Unului mugurii unui idealism nou, la fel de diferit de raţionalismul elen ca şi de misticism.

*
* *

Am amintit, într-unul din capitolele precedente, că teologia doctrinelor filosofice ale grecilor se baza pe apoteoza Inteligenţei. A face din Inteligenţă zeul suprem, ale cărui acte şi manifestări sînt lucrurile reale, e o expresie a raţionalismului inerent gîndirii greceşti.

Dar ea nu e, din anumite puncte de vedere, decît o expresie insuficientă a acestui lucru. Se simte imediat că un asemenea raționalism are o formă mult mai completă şi mai riguroasă la Platon decît la stoici şi chiar la Aristotel ; or, la aceştia din urmă, zeul suprem era Inteligența, pe cînd Platon a admis un principiu care transcende Inteligența, pe care îl numea Bine sau Unul.

Între „raționalismul" stoicilor şi „raționalismul" lui Platon există diferența dintre o gîndire de cultură biologică şi morală şi o gîndire de cultură mai ales matematică. Pentru stoici, Inteligența e o forță vie care are în ea însăşi sursa şi legile determinărilor sale. Pentru Platon, dimpotrivă, inteligența e facultatea de a determina măsurile în ființe, de a substitui raporturile schimbabile la nesfîrşit şi trecătoare cu raporturi fixe şi matematic exprimabile.

Or, cum spune Platon în **Politicul** (283 d), arta măsurii e dublă : fie se pot compara direct un lucru mai mare şi unul mai mic, pentru a vedea de cîte ori se cuprinde al doilea în primul ; fie se poate compara o mărime dată cu o unitate de măsură luată în absolut, pentru a vedea de cîte ori se depărtează prin prisos sau prin lipsă. Această a doua artă a măsurii, care constituie dialectica, implică deci o unitate de măsură absolută şi valabilă în sine. Ea e „moderatul, convenabilul, necesarul" (**Politicul**, 284 e) care permite să nu ne mulțumim cu măsuri relative, ci să avem măsura absolută a lucrurilor.

Dar unitatea de măsură e necesarmente transcendentă lucrurilor măsurate. În acelaşi sens trebuie înțeles probabil textul din **Republica** (509 b) atît de des citat de Plotin : „Binele e dincolo de esență şi o întrece în demnitate şi putere". Sau cel puțin în acest sens o înțelege Plotin. O esență nu poate fi ceea ce e decît mulțumită măsurii care-i fixează exact limitele, şi care e numită aici Binele. Măsura însăşi, sau Binele care e producător de esență şi care face esența manifestă gîndirii, aşa cum soarele luminează plantele şi le dă totodată forța vegetativă, nu se poate confunda cu nici una din aceste esențe.

A afirma în acest sens transcendența Unului în raport cu Inteligența nu înseamnă nicidecum a fi infidel raționalismului ; înseamnă să spui, ceea ce repetă adesea Plotin, că Inteligența nu poate cuprinde nici o ființă anume, şi nu va fi o adevărată Inteligență, înainte de a fi fost iluminată de Unul, şi înainte de a fi găsit măsura care-i permite să cuprindă raporturi fixe şi stabile.

Pe vremea lui Plotin, teoria platonică a transcendenței Unului revenise de mult pe primul plan al gîndirii filosofice a grecilor. Încă din primul secol înainte de Christos, renaşterea pitagorismului şi preocupările pentru simbolismul numeric ce-l însoțea atrăseseră din nou atenția asupra gîndirii platonice. Teoria despre Zeu, la Filon din Alexandria, e impregnată cu ele ; transcendența pe gustul ebraic, aceea a unui zeu personal, se amestecă aproape inextricabil cu transcendența platonică, cea a Unului care le măsoară pe toate.

Aici Plotin n-a inovat ; rolul lui a fost mai ales cel al unui interpret. Dar el a fixat tradiția în formule atît de clare şi atît de pătrunzătoare, încît doctrina sa a devenit un element permanent şi solid al întregului neoplatonism grec de mai tîrziu, pe cînd atîtea altele din doctrinele sale au fost abandonate. Acest lucru s-a întîmplat fiindcă el se găsea aici pe firul tradiției elenice. Trebuie deci să vedem amănunțit în ce fel îşi formulează Plotin doctrina.

Ea e adesea prezentată, mai ales într-o scriere din prima perioadă a lui Plotin, într-un fel care-l înrudeşte cu stoicismul mai mult decît cu platonismul. În tratatul IX al **Enneadei** a şasea, Plotin pleacă de la principiul stoic „prin Unu ajung toate ființele la existență". Fie că e vorba de mărimi discontinue, ca o armată sau o turmă, sau de mărimi continue ca un corp, ele ar pierde ființa „dacă şi-ar pierde unitatea". Care e acum principiul acestei unități? Nu e sufletul, fiindcă sufletul însuşi e multiplu, şi alcătuit din facultăți diverse care trebuie „unite prin Unu ca printr-o legătură". Stoicii greşesc deci văzînd în suflet un principiu radical de unitate. Nu e nici esența unei ființe cea care face unitatea ei ; şi aici Plotin îl

atacă, fără să-l numească, pe Aristotel. Esența obiectului este, de fapt, întotdeauna o noțiune complexă ; „omul e animal, rațional, şi multe alte lucruri încă“. Trebuie deci o unitate transcendentă esenței pentru a-i uni părțile. Inteligența, care e totalitatea esențelor, nu are deci altă unitate decît cea a unui ordin sistematic ce reflectă Unul real şi veritabil. Unul apare aici drept condiție a unui sistem ordonat.

În tratatul I din a cincea **Enneadă**, § 5 Plotin se întreabă de unde vine multiplicitatea obiectelor inteligibile. „Multiplicitatea nu poate fi originară“ fiindcă orice număr e născut de Unul asupra diadei indefinite. Diada indefinită e raportul indeterminat de plus şi de minus care, prin el însuşi, nu e un număr, dar care e substratul tuturor numerelor. Dacă presupunem că acest raport se fixează, se va naşte de aici un nume. El va fi, de pildă, dublul sau raport de doi la unu, şi aşa se va naşte numărul doi. Această fixare vine din acțiunea Unului asupra diadei indefinite. Nu că Unul s-ar fi mişcat şi ar fi voit acțiunea. Unul îşi produce acțiunea doar fiindcă el, Unul sau măsura rămîne veşnic în nemişcare, fiindcă rămîne, cum spune altundeva Plotin, „în propriul său caracter“.

Cum se produce ea, prin urmare? Trebuie, pentru a înțelege bine neopitagoreismul lui Plotin, să imaginăm o Inteligență care, cu privirea îndreptată spre unitatea de măsură, devine, grație viziunii acestei unități, capabilă să determine în ea însăşi raporturi fixe. Dacă izolăm atitudinea, dacă o hypostaziem, atunci vom pricepe ceea ce înțelege Plotin prin geneza Inteligenței. Nu e vorba de o acțiune fizică, de producerea unui lucru de altul, ci de o acțiune spirituală. „Inteligența priveşte spre Unul, pentru a fi Inteligență.“ Această privire spre Unul e în acelaşi timp, şi prin chiar acest lucru, o convertire asupra sinelui, adică o conştiință a legăturii sistematice şi fixe a părților sale pe care Plotin le numeşte συναίσθησις. Viziunea Unului care-i dă puterea de a naşte esențele, adică „ființele fixate într-o limită determinată şi într-o stare stabilă ; starea stabilă (στάσις) pentru inteligibile, e definiția şi forma din care

provine realitatea lor (ύποστάσις)". Orice realitate care merită numele ființei e datorată deci acestei viziuni a Inteligenței determinate de Unu.

În tratatul II al aceleiaşi **Enneade**, Plotin se întreabă cum „toate ființele vin din Unu, care e simplu şi nu dovedeşte, în identitatea sa, nici o diversitate". Plotin distinge în această producție trei momente. „Unul, fiind perfect, se revarsă ; şi revărsarea produce ceva diferit de el. Lucrul născut se întoarce spre el ; e fecundat ; şi, întorcîndu-şi privirea spre sineşi[69], devine inteligență ; oprirea ei, față de Unu, o produce ca ființă ; iar privirea ei întoarsă spre sineşi ca Inteligență. Iar fiindcă ea s-a oprit ca să se privească pe sine, ea devine simultan Inteligență şi Ființă." Se vede uşor ce trebuie înțeles într-o asemenea teogonie ; lucrul indeterminat care se naşte din Unu, e celălalt, numit încă diadă nedefinită sau materie ideală. Acesta e primul moment. Reîntorcîndu-se spre Unul, adică lăsîndu-se determinat de el, ceea ce e al doilea moment, el cunoaşte în sine limite fixe şi prin asta se cunoaşte pe sine.

Al treilea tratat, în § 10, ne descrie aproape la fel aceeaşi geneză. Inteligența, ni se spune, trebuie, pentru a gîndi, să aibă obiecte multiple şi mereu diferite. Dacă spiritul „nu înaintează spre o stare diferită, se va opri ; şi odată oprit cu totul nu va mai gîndi". În termeni platonici luați din **Sofistul**, trebuie să existe în fiecare lucru gîndirea identității şi alterității. „Dacă gîndirea vrea să se aplice unui obiect unic şi indivizibil, nu mai există cuvînt (λόγος) posibil. Trebuie deci ca o ființă care gîndeşte să surprindă diferențele, şi ca obiectele pe care le gîndeşte să fie variate. Dacă nu, nu există gîndire, ci acest fel de contact sau de atingere inefabilă şi ne-intelectivă care există înainte de naşterea Inteligenței ; a atinge nu înseamnă a gîndi."

Dar care e oare motivul unui asemenea dinamism? Plotin descrie, în § 11, al doilea dintre momentele pe care le-am distins : în mişcarea de întoarcere a inteligenței spre Unu, el mai distinge

încă două momente. Într-un prim moment „există o tendință spre Unul, pe care inteligența vrea să o surprindă în simplitatea ei". Atunci ea nu e încă inteligență, „ci o viziune care n-are încă obiect". Ea n-are decît, cel mult, o „vagă reprezentare", nu are decît „o vagă schițare". Ea e „dorința de a vedea şi vedere tulbure". Ea are, *en somme*, sentimentul vag al măsurii. Rezultatul contactului ei cu Unul va fi de a multiplica, aplicînd-o şi diversificînd-o, această măsură comună. Atunci „obiectul ei, din unu, a devenit multiplu ; astfel ea îl cunoaşte pentru a-l vedea şi a devenit viziune în act".

Nu se poate descrie mai clar şi mai fără misticism procesul cunoaşterii intelectuale, a cărui origine şi forță provin din sentimentul vag al unei măsuri ce trebuie găsite, şi se precizează şi se fixează cîte puțin în cunoaşterea tot mai amănunțită a măsurii de mai sus.

Poate părea straniu că Plotin a ipostaziat această atitudine ; dar prin asta nu făcea decît să urmeze tradiția idealismului grec.

Deci Unul e considerat mai puțin ca principiu static al uniunii ființelor decît ca principiu dinamic al Inteligenței. El e mai puțin obiectul însuşi al Inteligenței decît rațiunea care face ca Inteligența să aibă obiecte. „Binele e principiu ; de la el are Inteligența ființele pe care le produce. Cînd ea îl priveşte, nu-i e permis Inteligenței să nu gîndească nimic, nici să gîndească ceea ce e în el ; altfel nu ar zămisli. De la Bine are ea puterea de a naşte şi de a se sătura cu ființele pe care le naşte ; ea îi dă Binelui ceea ce acesta n-are şi singur. De la Unu vine, pentru Inteligență, o multiplicitate ; incapabilă de a conține puterea pe care o primeşte de la el, ea o fragmentează şi o multiplică, pentru a putea să o suporte astfel parte cu parte." (VI, 7, 15)

Unul e deci principiul mereu prezent, infinit de fecund al actelor Inteligenței ; nu în Unu, ci în Inteligență se găseşte activitatea creatoare al cărei principiu el este. În Inteligență nu se găseşte, la propriu, o viziune a Unului, fiindcă această viziune, în care ea s-ar absorbi fără să se diferențieze, n-ar mai fi gîndire

intelectuală. „Nu trebuie deci să spunem că ea îl vede ; ea trăieşte îndreptată spre el ; ea se sprijină de el ; ea se întoarce spre el.“ (*Ibid.*, 16) Ea capătă de la el forța de a instaura în infinit raporturile fixe care constituie totodată ființele şi i le arată. „În clipa în care viața îşi îndreaptă privirile asupra lui, ea e nelimitată. O dată ce l-a văzut, ea se limitează... ; privirea spre Unu aduce îndată în ea limita, determinarea şi forma... Acestă viață, care a dobîndit o limită, e Inteligența.“ (*Ibid.*, 17) Cuvîntul *viață* denumeşte aici curentul dinamic care pleacă din Bine, înaintea oricărei alte determinări ; cînd acest curent se determină şi se limitează, viața devine Inteligență. „Viața e un act derivat al Binelui, iar Inteligența e acest act chiar atunci cînd dobîndeşte o limită.“ (*Ibid.*, 21) E mereu acelaşi proces, trecerea de la indefinit la definit, de la nelimitat la limitat. Dar forma sub care el se prezintă aici e istoric interesantă, fiindcă triada Unu – Viață – Inteligență e modelul urmat de scolastica neoplatonică ulterioară, mai ales de Damascius. La Plotin, viața nu e încă o ipostază ; cuvîntul nu face decît să pună în evidență substratul confuz, nelimitat, al Inteligenței propriu-zise.

*

* *

Conform tradiției lui Platon, reluată de neopitagoricieni, Unul, la Plotin, ne apare deci a fi condiția supremă a vieții spirituale, principiul mulțumită căruia Inteligența îşi poate crea obiecte şi le poate contempla.

Dar, pentru a înțelege bine o doctrină, nu trebuie să ne mărginim să-i analizăm structura logică şi să o desfacem în părți. Trebuie să vedem valoarea pe care i-o acordă autorul ei, interesele de care se leagă ea. Dacă nu considerăm doctrina decît din afară, ea pare a ne indica o metodă de urmat, să ne sugereze un plan de viață intelectuală. Este, în mare, dialectica lui Platon, care se dovedise atît de fecundă în aplicații la problemele fizice, morale şi

sociale. E sigur că, la Plotin şi în tot neoplatonismul, o atare metodă rămîne sterilă. Inteligenţa nu găseşte aici nici un stimulent pentru a-şi pune problemele. Ceea ce era poate, mai ales la Platon, o metodă, s-a transpus într-o realitate metafizică. Această realitate nu mai e spiritul viu, căutător şi întrebător ; e o Inteligenţă perfectă, desăvîrşită veşnic, care nu mai are nimic de căutat. Fără îndoială, ideal, cunoştinţa intelectuală e sfîrşitul unei căutări ; Inteligenţa însăşi e o dorinţă (VI, 7, 37). Dar „alergarea vagabondă“ a Inteligenţei printre esenţele sale nu e o mişcare reală. Căci „aşa cum Inteligenţa e mereu la ea acasă în cîmpii adevărului, alergarea e în realitate o şedere în sine însăşi”. Mişcarea ei e veşnic terminată. „Ea trebuie să se mişte sau mai curînd să-şi fi terminat mişcarea în toate direcţiile.“ (VI, 7,13,14)

Doctrina lui Plotin oferă, ca toate doctrinele vremii sale, un spectacol foarte instructiv arătîndu-ne cum transpunerea unei metode în realitate metafizică îi poate răpi orice viaţă şi orice eficacitate. Tot aşa, de pildă, aritmetica se transformă în simbolism rigid, în care anumite combinaţii numerice privilegiate sînt considerate ca realităţi absolute ce depărtează spiritul de cercetarea celorlalte combinaţii. Tot aşa, cum a arătat P. Duhem, combinaţiile geometrice şi phoronomice destinate să „salveze fenomenele“ astronomice şi să le prevadă se transformă în realităţi fizice, sferele celeste care duc aştrii, idei care fixează astronomia şi stînjenesc dezvoltarea ei pentru multă vreme. Filosofia lui Plotin, cu Inteligenţa ei rigidă şi fixă, ce nu mai are din dialectica platonică decît desenul şi conturul, nu face decît să exprime defectele de gîndire şi spirit comune contemporanilor lui, şi care s-au accentuat de-a lungul istoriei filosofiei greceşti.

*

* *

Trebuie să înțelegem bine motivele acestui defect şi contraponderea sa. Nu putem să-l atribuim spiritului realist. Trebuie să-i căutăm motivele într-o deplasare de interese. Platonismul şi neopitagorismul învățau că viața intelectuală nu-şi avea motivul în ea însăşi şi sursa ei trebuia căutată mai sus. Era, la origine, un mod de a stimula viața intelectuală şi de a-i da mereu noi țeluri. E, pentru Plotin, afirmația că ea nu-şi ajunge sieşi şi că trebuie depăşită. Viața intelectuală nu mai e decît un mijloc şi o treaptă pentru a ajunge la capătul superior care a fecundat-o.

Într-un pasaj curios, Plotin vorbeşte despre „obiecția încăpățînată a epicureului care nu vrea să vadă binele decît în plăcere şi care întreabă, întrucît priveşte binele, ce cîştigăm dacă posedăm inteligența", şi dacă nu cumva simpla plăcere a contemplării intelectuale ne face să spunem că e un bine. „Poate, observă Plotin, el presimte prin obiecția sa că Binele e mai presus de Inteligență." (VI, 7, 29)

Aceasta înseamnă să se recunoască faptul că Unul sau Binele are o valoare absolută şi independentă de sistemul intelectual din care el formează piesa dominantă. El nu mai e doar, ca în acest sistem, necondiționatul, măsura a cărei funcție e de a le da limite ființelor. La Platon, el nu capătă sens decît în acest sistem ; el e ideea supremă, dar e încă o idee. La Plotin, semnificația şi valoarea sa îi sînt proprii şi independente de efectele sale. Nu Inteligența e deci cea care ne aduce la ele. „Fiecare inteligibil e ceea ce e ; dar nu devine obiect al dorinței decît dacă binele îl face ispititor... Înainte, sufletul nu e deloc atras spre Inteligență, oricît de frumoasă ar fi ; Inteligența n-are decît o frumusețe inertă, înainte de a fi primit lumina Binelui ; sufletul, de la sine, se prăbuşeşte, nesimțitor. El rămîne inert, şi, deşi Inteligența e prezentă, îi e lene să gîndească. Dar, îndată ce căldura de acolo l-a atins, prinde puteri, se trezeşte, se înaripează, şi, deşi e pasionată de ceea ce vede lîngă sine, se ridică, uşor, spre un obiect mai înalt, mulțumită amintirii despre el. Şi, atîtat timp cît

există obiecte mai înalte decît obiectul ei actual, se ridică, ridicată spontan de cel care a înzestrat-o cu iubire. El se ridică mai sus decît Inteligența și, dacă nu-și poate urma calea dincolo de Bine, e fiindcă nu mai e nimic dincolo." (VI, 7, 22)

Aici e subliniată foarte clar independența vieții alături de Bine. Fără îndoială, sufletul n-a putut ajunge aici decît fiindcă „a devenit Inteligență și parcă s-a intelectualizat ; dar îndată ce vede obiectul suprem, el părăsește totul" (VI, 7, 35).

Contrastul față de părerile platonice pe care le-am expus la începutul capitolului e frapant. În timp ce (VI, 3, 11) progresul Inteligenței mergea de la o viziune confuză la una dinstinctă, acum (VI, 7, 35) adevăratul lui progres va consista în a trece de la viziunea distinctă a obiectelor la viziunea simplă a Unului. Puterea sa de a contempla obiecte distincte e „actul de a contempla care aparține unei Inteligențe înțelepte ; a doua din aceste puteri (aceea a viziunii Unului) e Inteligența care iubește. În afara ei și îmbătată de nectar, ea devine Inteligența îndrăgostită, simplificîndu-se pentru a ajunge la o asemenea stare de plenitudine fericită".

În primul pasaj, acțiunea Inteligenței era prezentă ca o mișcare mergînd de la o viziune nedeterminată și vagă la o viziune determinată și precisă. În al doilea pasaj, e vorba de aceleași viziuni, dar valoarea lor se inversează. Viziunea Binelui de către „Inteligența care iubește" și care încetează să gîndească e superioară viziunii determinate și distincte a esențelor, în timp ce viziunea determinată era superioară viziunii schițate a Unului. Cele două texte se situează pe puncte de vedere foarte diferite : în primul, Unul e o presupunere metodică, dacă putem spune așa, prin care e orientată munca Inteligenței, și în acest sens neagă Plotin că există o viziune a Unului de către Inteligență. În al doilea, există comunicare și fuziune a Inteligenței cu Binele, iar Inteligența își pierde toate trăsăturile distincte. Binele însuși apare acolo eliberat de orice compromis cu funcția intelecutală prin care fusese înainte definit.

Plotin recunoaşte, de altfel, că ştiinţa sau cunoaşterea raţională a Binelui e diferită de viziunea Binelui. „Platon spune că Binele e cea mai mare dintre ştiinţe ; el înţelege prin ştiinţă nu viziunea Binelui, ci cunoaşterea raţională pe care o avem despre el înaintea acestei viziuni. Ceea ce ne informează despre el sînt analogiile, negaţiile, cunoaşterea fiinţelor provenite din el şi gradaţia lor urcătoare. Dar ceea ce ne duce pînă la el sînt purificările noastre, virtuţile noastre, ordinea noastră interioară... Astfel devenim contemplatorii sinelui nostru şi ai altor lucruri, şi în acelaşi timp obiect al propriei contemplări, şi devenit esenţă, inteligenţă şi vietate totală, nu mai vedem Binele din exterior." (VI, 7, 35)

Astfel Binele, în sensul platonic strict, ca unitate de măsură, e considerat ca fundament al cunoaşterii ştiinţifice. Dar Binele care potoleşte şi satură sufletul e pus în raport cu practicile morale şi religioase, şi, de o manieră precisă, cu practica meditaţiei interioare. Sîntem aici în două planuri de gîndire total diferite.

Şi asta, fiindcă a doua noţiune de Bine, noţiune mistică şi religioasă, funciar independentă de orice încercare de explicare raţională a lucrurilor, a prevaiat asupra primeia şi i s-a impus lui Plotin, că viaţa intelectuală activă, cea care construieşte şi care explică, şi-a pierdut la el sensul şi valoarea. Dialectica platonică a încetat să fie o metodă şi un ferment pentru spirit. Mistică şi intelectualistă, teoria Binelui are la Plotin aceeaşi dualitate ca teoria Inteligenţei.

*

* *

Intelectualistă şi mistică : aceste două cuvinte nu ajung pentru a caracteriza doctrina primului principiu la Plotin : fiindcă ea împărtăşeşte cele două trăsături cu toate doctrinele epocii ; oricît de paradoxală ar părea o asemenea uniune, ea e totuşi un fapt

constant, şi e postulatul comun al gîndirii teologice şi în Orientul elenizat, şi, poate, în teologia occidentală. Oamenii epocii nu găsesc nici o dificultate în a-l considera pe Dumnezeu simultan ca primul termen al unui sistem de explicare raţională a lucrurilor şi ca obiect al unei intuiţii directe şi inefabile în care dispar chiar cele ce trebuie explicate, lucrurile finite.

În general, îndată ce gîndirea religioasă a Orientului vrea să se traducă în limbajul universal al grecilor, ea nu se mai mărgineşte să afirme uniunea credinciosului cu Zeul ; ea-şi adaugă o explicaţie integrală a lucrurilor, un ansamblu de dogme. Iată, de exemplu, ce a ajuns mesajul lui Isus la teologul celei de-a patra Evanghelii, şi cum Christos s-a trasformat în Cuvîntul care joacă un rol în economia creaţiei şi cea a mîntuirii. Toată istoria dogmaticii creştine e o dovadă a tezei noastre, ca şi istoria celorlalte religii orientale elenizate. E o stare de spirit deja veche în lumea greacă : stoicismul e primul ei exemplu, fiindcă, mai ales în ultimele sale forme, el se bazează pe uniunea intimă a sufletului omenesc cu o raţiune, care e în acelaşi timp principiul oricărei realităţi. Un alt exemplu, foarte clar, e Filon din Alexandria : la el, ca la Plotin, cultul spiritual, profeţia, extazul se amestecă în întregime cu o teorie raţională a dezvoltării formelor realităţii dintre Dumnezeu şi lumea sensibilă.

Aşa cum nu se poate nega prezenţa unuia dintre cele două elemente, raţionalism şi misticism, în sistemul lui Plotin, nu trebuie să se facă din uniunea lor caracteristica filosofiei sale. Dimpotrivă, ea e fondul comun al gîndirii epocii. E totdeauna dificil, cînd citim un autor îndepărtat, să distingem ceea ce, în ochii contemporanilor, era gîndire banală, cunoscută tuturor, şi gîndire originală. Se întîmplă, cu trecerea timpului, ca valorile să se inverseze. Dar se poate afirma că, în ochii contemporanilor, afirmaţia (atît de stranie pentru un cititor al lui William James de exemplu) că Unul, de care eşti legat prin intuiţie religioasă, e şi principiul explicativ şi cauza esenţelor, e o afirmaţie din cele mai comune.

Aşa că e important să explicăm mai puţin această uniune în general decît caracterul precis al misticismului său şi materia prin care el se leagă cu intelectualismul său.

Problema care se pune în mod necesar tuturor interpreţilor lui Plotin e următoarea : care e, în sistemul lui, locul experienţei mistice, al extazului? Pe de o parte, metafizica lui Plotin ni se oferă ca o solidă construcţie raţională în care diversele forme ale realităţii sînt legate unele de altele după legi necesare. Pe de alta, el ne descrie uneori o experienţă rară, discontinuă, incomunicabilă, experienţa mistică de comuniune cu Unul. Nu se poate oare crede, la prima vedere, că între construcţia raţională şi experienţa, cu totul subiectivă şi individuală, a extazului, nu e decît o legătură destul de laxă? Aşa au crezut numeroşi interpreţi. O simplă impresie momentană şi trecătoare nu e oare o bază prea fragilă pentru construcţia sistemului? Nu vom susţine teza aceasta. Trebuie să amintim că nu există pentru Plotin cunoştinţă intelectuală fără viaţă spirituală ; sufletul, de pildă, nu cunoaşte inteligenţa decît unindu-se cu ea. Realităţile adevărate nu sînt obiecte inerte de cunoaştere, ci atitudini spirituale subiective.



Dar înainte de a demonstra teza noastră, am dori să precizăm ce înseamnă pentru Plotin experienţa mistică.

Sîntem oare obligaţi, pentru a o explica, să ieşim din domeniul filosofiei greceşti? Nu şi-a găsit el oare modelul la maestrul prin excelenţă, la Platon? Dacă Plotin distinge, cum am spus, un dublu acces la Bine, pe de o parte, cunoaşterea gradaţiei ascendente a fiinţelor care dă cunoaşterea lor raţională, pe de altă parte purificarea (VI, 7, 36), n-a vorbit oare Platon înaintea lui de o dublă cale pentru a urca spre principiu, dialectica raţională care progresează prin inducţie, pe de o parte, şi pe de altă parte,

dialectica iubirii, cea din **Faidros**, în care sufletul, cuprins de nebunia dorinței, ajunge la o intuiție subită şi inefabilă a Frumosului? Purificarea, aşa cum e descrisă în **Faidon**, nu e oare şi ea un mijloc de a ajunge la contemplare? Cele două aspecte ale noțiunii de Bine, la Plotin, cel intelectual şi cel mistic, ar corespunde prin urmare acestei duble căi spre el.

În fapt, Erosul platonic joacă un rol important în **Enneade.** Cum a arătat Arnou, el desemnează tendința universală a tuturor lucrurilor spre Bine, „dorul de Dumnezeu". Iubirea e forța universală care face sufletele să-şi caute binele. „Binele materiei e forma şi dacă materia ar simți, ea ar iubi forma... Dorința pe care o resimte fiecare ființă şi eforturile pe care le face, dovedesc faptul că e un Bine pentru orice ființă... Dovada că Binele a fost atins e că cineva se îmbunătățeşte, că nu mai resimte nici un regret, că e plin de Bine, că rămîne lîngă el, şi că nu mai caută altceva." (VI, 7, 25,26)

De la materie la Bine, realitățile se întind după treptele lor de perfecțiune. „Există o ierarhie ascendentă astfel încît fiecare realitate să fie binele pentru cea de dedesubtul ei, numai ca acest urcuş să nu-şi abondoneze egalitatea de raport între un termen şi următorul şi să continue mereu spre un termen superior... Binele materiei e forma... Binele corpului e sufletul fără de care n-ar putea nici să existe, nici să se conserve. Binele sufletului e virtutea. Mai sus încă e Inteligența, şi deasupra ei natura pe care o numim Primul." (VI, 7, 25) Fiecare formă ajunge la perfecțiunea sa şi se conservă aşa cum este, doar mulțumită legăturii de dragoste ce o uneşte cu o ființă care-i e transcendentă. O ființă nu găseşte niciodată în sine condițiile deplinei sale realități. „ – A spune binele unei ființe, nu înseamnă deci a spune ce-i e propriu! – Nu. Binele unei ființe trebuie evaluat după ceva mai bun decît ceea ce-i e propriu. prin ceva superior, față de care ființa aceasta nu există decît *in potentia*." (*Ibid.*, 27) Erosul, într-o ființă, marchează simultan lipsurile naturii sale şi posibilitatea de a umple această

lipsă ataşîndu-se unei ființe transcendente. Erosul, prin urmare, e legătura universală care stabileşte continuitatea dintre ființe.

Aşa că vom regăsi adesea la Plotin dezvoltările din **Faidros** şi din **Symposion** despre „nebunia amoroasă". E desigur una dintre temele platonice pe care o reproduce cu predilecție, ca Filon din Alexandria înainte de el, şi misticii din toate timpurile, după el. Nu vom întîrzia asupra acestor descrieri bine cunoscute. „Dorința ne face să descoperim ființa universală ; această dorință e Eros care veghează la poarta iubitului său ; mereu afară şi mereu pasionat de Frumos, el se mulțumeşte să participe pe cît poate." (VI, 5, 10)

Dorim să cercetăm mai întîi în ce sens Binele e considerat ca termen al dialecticii amoroase. Plotin a făcut despre subiectul iubire o observație profundă : „Un obiect degeaba aparține sufletului, dacă nu e un bine, sufletul fuge de ei. Sufletul se lasă chiar atras de obiecte depărtate de obiectele lui proprii, şi chiar de obiecte inferioare acestora ; dacă se îndrăgosteşte pasionat de aceste obiecte, nu o face fiindcă sînt ceea ce sînt, ci fiindcă li se adaugă un alt element care le vine de la Bine" (VI, 7, 21). Nici un obiect definit pentru Inteligență nu e demn de iubit pentru el însuşi ; el nu devine demn de iubit decît printr-un element adițional, o căldură, o strălucire, o viață care nu fac parte din esența lui, dar i se adaugă. „Atunci cînd activitatea Inteligenței e pură şi distinctă, spune el mai departe, cînd viața îşi are toată strălucirea, atunci e ea demnă de dragoste şi de dorit... Această stare îşi are cauza în ceva care-i dă culoare, lumină şi strălucire." (*Ibid.*, 30)

Imaginația e cea care face ființele atrăgătoare. „Atîta timp cît iubiții se mărginesc la aspectul vizibil, ei nu iubesc încă ; dar, din forma aceasta, îşi fac în ei înşişi, în sufletul lor indivizibil, o imagine invizibilă ; atunci se naşte iubirea ; dacă vor să vadă ființa iubită, e spre a fecunda această imagine şi de a o împiedica să se ofilească." (*Ibid.*, 33)

Teoria iluzionistă a iubirii trebuie să ne fie prezentă în minte dacă vrem să înțelegem misticismul lui Plotin şi noțiunea de Bine sub aspectul ei mistic. Iubirea mistică e iubirea veritabilă şi completă, adică iubirea care nu mai are iluzia de a se putea opri la un obiect definit şi fix. Binele e realitatea indefinită, nelimitată, amorfă, care e contraponderea iubirii. „Iubirea pentru el e nemăsurată ; da, iubirea e aici nelimitată, fiindcă iubitul însuşi e fără limite ; frumusețea sa e de altă specie decît frumusețea ; e o frumusețe mai presus ca frumusețea." (*Ibid.*, 32)

Sufletul „îndemînatic să-şi descopere iubitul" (*Ibid.*, 31) rămîne mistuit de dorințe, atîta vreme cît rămîne legat de o formă anume. El vede frumusețile de aici cum îi „alunecă printre degete" şi află astfel „că strălucirea din ele provine din afara lor". Ajunsă la inteligibile, la idei, el îşi dă seama că principiul frumuseții pe care o iubeşte în aceste idei „nu trebuie să fie vreuna dintre ele ; fiindcă ar fi o idee şi o parte din inteligibil. El nu e cutare formă, nici cutare putere, cum nu e nici una din formele care sînt născute şi se află în lumea inteligibilă... El e infinit, şi dacă e infinit, nu are mărime... El nu are nici măsură, nici figură" (VI, 7, 32).

Metoda urmată pentru a ajunge la Bine, „pregătirea" sufletului, care trebuie să facă îndrăgostitul cît mai asemănător celui iubit, e prin urmare o metodă de abstragere. „Cînd pronunțați numele lui sau cînd vă gîndiți la el, lăsați tot restul, faceți abstracție de tot. Lăsați doar acest cuvînt : el. Nu încercați să adăugați nimic, ci întrebați-vă dacă nu mai e nimic pe care nu l-ați depărtat încă de el, în ideea pe care v-o faceți despre el." (VI, 8, 21) Trebuie înainte de toate „să fie şterse contururile distincte ale Inteligenței." (VI, 7, 35)

O asemenea pregătire duce uneori la acea stare momentană de „stupoare bucuroasă" şi de „plenitudine fericită" numită extaz. Nu trebuie să fie considerată ca o speculație filosofică ; ea era resimțită ca o experiență anume, inefabilă, imposibil de reprodus voluntar. Plotin avea uneori asemenea stări mistice ; dar erau

foarte rare, fiindcă Porfir ne spune că, în tot timpul cît a fost cu Plotin, acesta n-a avut decît patru. (**Viața lui Plotin**, cap. XXIII)

Cum a subliniat Inge, sîntem foarte departe, în şcoala plotiniană, de mediile mai tardive în care transa mistică devine o boală epidemică şi o stare frecventă. Plotin nu vorbeşte despre ea în **Enneade** decît foarte discret, cînd face apel la mărturia „celor care au văzut" (IV, 8, 1 ; VI, 9, 4, 9).

Transa mistică e legată strîns de dialectica platonică a iubirii. Ea e starea momentană şi rară în care sentimentul de dragoste e resimțit în toată puritatea sa. Caracterele acestei stări au fost descrise cu multă precizie de Plotin, mai ales în tratatul VII din a şasea **Enneadă** (§ 34). Ea e precedată de o pregătire şi de o „orînduire interioară" a sufletului. Această pregătire consistă în a se „abate de la cele prezente" şi a dezbăra sufletul de toate formele sale ; el nu mai cunoaşte nimic, nici bine, nici rău[70]. Atunci se poate produce, întîmplător, din noroc şi pe neaşteptate şi involuntar, ceea ce psihologii moderni numesc „sentimentul unei prezențe"[71]. Plotin vorbeşte în alt loc (§ 31) de un şoc care pare a o preceda şi a o anunța. Cuvîntul arată că în conştiință năvăleşte o stare ce contrastează violent cu starea de vid dinainte. Sentimentul subit al acestui contrast ne pare a fi osatura stării mistice a lui Plotin. Pentru a-i surprinde natura, trebuie să ne amintim că sufletul în stare de contemplare mistică e stăpînit de iubire şi dorință. Pregătirea interioară, care a produs vidul sufletesc, l-a lipsit de orice reprezentare a obiectelor dorinței sale, dar nu l-a lipsit şi de iubire. Iubirea fără obiect umple atunci conştiința. Pe cît se pare, contrastul resimțit între absența oricărei reprezentări intelectuale şi plenitudinea sentimentului de iubire e cauza veritabilă a sentimentului de prezență.

Cel iubit, Binele, e considerat ca identic iubirii înseşi ; nu doar misticul atinge idealul căutat de îndrăgostitul terestru „care vrea să se confunde cu obiectul iubit" (VI, 7, 34), dar Binele însuşi e iubire. „El e simultan obiect iubit, iubire şi iubire de sine. El se

iubeşte ; îşi iubeşte limpezimea ; el e chiar ceea ce iubeşte." (VI, 8, 15, 18) Cum mărturiseşte chiar Plotin, nu există altceva în această prezență decît sentimentul de dragoste însuşi, în stare pură.

Aceasta e experiența mistică, de natură sentimentală şi supra-intelectuală, pe care o descrie Plotin. Vine acum problema : cum o stare rară, excepțională, ca extazul, să fi putut fi, pentru Plotin, baza unui sistem filosofic? Cum poate oare misticismul să fie totodată şi intelectualist? Cum poate starea cu totul subiectivă de dor şi iubire să poată servi la determinarea realității, aşa cum e ea în sine?

Problema amintită i s-a pus foarte precis lui Plotin. El se întreabă ce e elementul identic care, în oricare ființă, independent de esența ei, e Binele. „Să-i lăsăm dorinței şi sufletului rezolvarea acestei probleme? Şi, încrezîndu-ne în impresiile sufletului, vom defini Binele prin ceea ce e de dorit? Nu vom încerca oare să descoperim de ce doreşte sufletul? În vreme ce aducem demonstrații despre quidditatea fiecărei ființe, să-i lăsăm dorinței determinarea Binelui? Ar rezulta de aici mai multe absurdități. Mai întîi, Binele n-ar fi decît un atribut. În plus, există multe ființe care doresc şi care doresc lucruri diferite. Cum să hotărăşti doar prin dorință care e mai bun decît celălalt?... Nu vom şti care e mai bun, fiindcă nu ştim ce e bine." (VI, 7, 19)

Pe de altă parte, nu putem defini Binele într-o manieră pur intelectuală, spunînd că e esența unei ființe, fiindcă Binele consistă întotdeauna în a se depăşi, în a deveni altul. Aşa că există un adevărat conflict : aspirațiile noastre subiective sînt prea nesigure pentru ca să se poată afirma realitatea obiectului lor. Conceptele noastre sînt prea fixe. „S-ar putea, din ceea ce e dorit, să se extragă o dovadă că e Binele ; dar mai trebuie şi ca acest obiect al dorinței să aibă o natură care să-i justifice numele de Bine." (*Ibid.*, 24) „Da, Binele trebuie să fie de dorit, dar nu e Binele fiindcă e de dorit ; e de dorit fiindcă e Binele." (*Ibid.*, 25)

Vedem aici cum problema se inversează. E vorba de justificarea, justificare intelectuală dacă putem spune astfel, a dialecticii iubirii. Extazul, care e la capătul acestei dialectici, e o experiență care nu poate, cu riscul de a-şi pierde semnificația mai largă, să fie izolat de un sistem. Nu fiindcă această experiență n-ar avea o valoare în sine, valoarea ei imediată. „O ființă capabilă de a simți venind alături de Bine îl cunoaşte, şi spune că-l posedă. Dar, întreabă un preopinent, dacă se înşală? – Trebuie să fie o imagine a Binelui cea care o înşală ; dacă această imagine există, Binele va exista ca model al imaginii care înşală ; şi, cînd Binele apare în ea, această imagine înşelătoare dispare." (VI, 7, 26) Cu alte cuvinte, valoarea unei experiențe, în acest domeniu, nu poate fi determinată decît din interior, şi prin experiența însăşi. „Singura dovadă că a fost atins Binele, e că se rămîne lîngă el şi că nu se mai doreşte nimic."

Satisfacția deplină presupune un obiect real şi tangibil. A spune că ea poate fi resimțită fără a poseda obiectul care o provoacă, înseamnă să spunem că „putem resimți plăcerea prezenței copilului nostru în lipsa lui... că putem resimți plăcerea gustului fără a mînca" (*Ibid.*, 26).

Dar, dacă sentimentul de satisfacție ce întovărăşeşte extazul e o dovadă a valorii sale, nu e încă o dovadă în favoarea semnificației sale metafizice. Cum anume experiența deosebită, care se bazează în principal pe un fel de dialectică a sentimentului şi care ne depărtează de orice realitate, ar putea fi în acelaşi timp cea care aprofundează şi desăvîrşeşte viziunea noastră despre realitate?

Un asemenea paradox nu se poate rezolva la Plotin decît prin interpretarea teoretică a experienței extazului. Interpretarea trebuie să fie deosebită cu grijă de experiența însăşi, şi, cum vom încerca să arătăm, ea devine independentă de aceasta.

Aceasta e dificultatea centrală a metafizicii plotiniene. Acumulînd contrastele între realitatea dată inteligenței şi realitatea

nelimitată în care se pierde iubirea extatică, se pare că Plotin a tăiat toate legăturile dintre prima şi a doua, că el a conceput, prin urmare, viața religioasă în cel mai înalt grad ca fiind radical distinctă de viața intelectuală, ca fiind de altă natură decît ea, şi, ca să spunem astfel, într-o altă sferă. Ar fi ridicol, repetă el adesea, să vrem să ne slujim de inteligența noastră pentru determinarea naturii Unului. „A spune că e dincolo de ființă nu înseamnă să spunem că e asta sau aia ;... această expresie nu-l surprinde nicidecum ; şi ar fi ridicol să căutăm să cuprindem o imensitate ca a sa."

Trebuie să ne punem de acord asupra numelui de Unu, care i se dă, care, la prima vedere, pare a fi un caracter pozitiv. Dimpotrivă. „Acest nume de Unu nu conține decît negarea multiplului ; pitagoreicii îl desemnau simbolic între ei prin Apollo, care e negarea pluralității. Dacă cuvîntul Unu şi lucrul pe care îl desemnează ar fi luate în sens pozitiv, principiul ar deveni mai puțin clar pentru noi decît dacă n-ar avea nume deloc." (V, 5, 6)[72] Abundă textele care avertizează contra oricărei încercări de a comunica cu Unul altfel decît printr-o viziune şi o comuniune directă. Pentru a descrie această prezență, Plotin a recurs la senzația care, după părerile antice, e cea mai imediată şi cea mai obscură, cea a pipăitului, a atingerii. (VI, 9, 7). „Ce să străbați în ceea ce e absolut simplu? Ajunge atunci un contact intelectual. Dar, în momentul contactului, nu avem nici puterea nici răgazul de a exprima ceva." (V, 3, 17) De mai multe ori prezența e descrisă sub forma unei lumini. Trebuie să ne amintim că Plotin, contrar părerilor lui Aristotel despre senzația luminoasă, a încercat să arate într-un tratat special că senzația luminoasă nu presupune între obiectul simțit şi organul simțitor nici un intermediar, şi că se datorează unei simpatii imediate a luminii interioare ochiului şi luminii exterioare. Nimic nu ne împiedică deci să concepem senzația luminoasă ca şi contact şi chiar uniune. „Contactul cu această lumină, viziunea pe care o are despre ea, nu datorită altei lumini, ci acestei lumini înseşi care îi dă văzul." (*Ibid.*)

Dar contact, lumină, nu sînt decît imagini destinate să pună în evidență faptul că, în această stare, condițiile normale ale conştiinței au dispărut. Nu mai există decît un lucru care vede şi unul care e văzut : „Cînd e văzut Primul, nu-l vedem ca diferit de noi, ci ca fiind una cu sinele nostru“ (VI, 9, 10) ; „Nu mai e nici un intermediar ; cei doi (sufletul şi Dumnezeu) sînt una ; atîta timp cît durează această prezență, nici o distincție nu e posibilă“ (VI, 7, 34).

În capitolul dinainte, Unul ne apărea ca principiu al rațiunii, fermentul vieții intelectuale. Aici, el ne apare ca şi contrariul acestei vieți, ca pur irațional, obiect al unei experiențe inefabile, pe care Plotin o va descrie, cînd va vrea s-o descrie, în termeni de experiență sensibilă, ca obiectul unui contact sau al unei viziuni. Unul apărea acolo ca închis într-un sistem rațional. Aici el se află în afara sistemului.

Dezvoltarea istorică a sistemului ne arată că există o dificultate interioară neoplatonismului. La Damascius, ultimul mare reprezentant al neoplatonismului grec în secolul VI, aceste două aspecte ale teoriei Unului au sfîrşit prin a se scinda în două realități distincte ; dedesubtul sistemului trinitar al hypostasurilor, constituit de Unu, Viață şi Inteligență, Damascius a pus un fundal al realului, pe care a refuzat să-l desemneze cu alt termen decît inefabil. Inefabilul e definitiv degajat de orice relație sesizabilă cu purcederea hypostasurilor.

Vor fi fiind deja, la Plotin, alături, cele două metafizici, care s-au degajat din ea mai tîrziu ; pe de o parte, o metafizică iraționalistă afirmînd caracterul categoric excepțional al principiului, care nu „este principiu cît nu e principiu“ cum spune Damascius, şi o metafizică rațională în care principiul intră ca termen prim în construcția realității?

Fiindcă o asemenea concluzie e foarte departe de intențiile lui Plotin, trebuie să vedem cum face el față dificultății. Trebuie să se explice această declarație paradoxală : „Nimic nu e asemănător lui, şi trebuie să existe lucruri asemănătoare“ (V, 5, 10) unde, în

aceeaşi frază, neagă şi afirmă posibilitatea de a găsi un element comun între Unu şi lucruri. E aici altceva decît incoerenţă?

Să opunem net cele două puncte de vedere : raţionalismul platonic e afirmarea transcendenţei Unului, măsură universală a lucrurilor, şi care, prin urmare, le e eterogenă ; teoria extazului e afirmaţia imanenţei sufletului şi inteligenţei în Unul. Doctrina platonică instituie o legătură de dependenţă exterioară între Unul şi multiplu ; Unul e exterior multiplului ca unitatea de măsură lucrurilor de măsurat ; numai această transcendenţă asigură funcţionarea solidă a raţiunii. Imanenţa lucrurilor în Unu suprimă dimpotrivă aceste limite.

Or doctrina proprie a lui Plotin e că transcendenţa platonică, bine înţeleasă, implică în fond imanenţa, cu alte cuvinte nu poate exista continuitate autentică în domeniul realităţilor spirituale, dacă nu există absorbţie a realităţii inferioare în realitatea superioară. Nu e vorba aici de imanenţă, aşa cum o concepeau stoicii, anume de circulaţia şi dispersia primului principiu prin lucruri, ci dimpotrivă, despre ceea ce am putea numi imanenţa în transcendent, de o absorbţie a lucrurilor în principiul lor[73]. „Fiinţa care vine din Unu nu se desparte de el, deşi nu-i e identică." (V, 3, 12)

„Sufletul nu e în lume ; dar lumea e în el ; fiindcă trupul nu e un loc pentru suflet. Sufletul e în inteligenţă ; trupul se găseşte în suflet ; sufletul e un alt principiu al lui. Dar acest alt principiu nu mai are nimic diferit în care să poată fi ; el nu e deci în nimic, şi deci, nu e nicăieri. Unde sînt deci celelalte lucruri? În el. Deci el nu e depărtat de celelalte lucruri, deşi nu e în ele." (V, 5, 9)

E un principiu absolut general al filosofiei lui Plotin că continuitatea dintre lucrurile spirituale nu poate fi pur şi simplu exterioară, ca şi cum ele ar fi rînduite de-a lungul unei linii. Şi am văzut şi numeroase exemple în acest sens. Sufletele, prin părţile lor superioare, se contopesc între ele şi nu mai formează decît un singur suflet. Sufletul însuşi coincide prin vîrful lui cu Inteligenţa, prin ceea ce în ea nu mai e suflet. Tot aşa Inteligenţa „care iubeşte"

încetează să fie „Inteligență care gîndeşte" şi intră în comuniune cu Unul. „Nimic nu e rupt de ceea ce-l precedă în ierarhie." (V, 2, 1) „Fiecare lucru devine identic călăuzei sale, atîta vreme cît îl urmează." (V, 2, 2)

Pe de altă parte, uniunea nu e nicidecum o confuzie şi un amestec, ca şi cum principiul superior s-ar pierde în lucruri. „Realitatea simplă a Unuiui, diferită de toate lucrurile care vin după ea, e în sineşi, şi nu se amestecă cu cele ce o urmează. Ea are de altfel un alt mod de a le fi prezentă." (V, 4, 1) Acest alt mod de a le fi prezentă, nu înseamnă să coboare şi să se amestece cu ele, ci să le facă să urce la sine. „Printre lucrurile care vin după Primul, al doilea se reduce la Primul, şi al treilea la al doilea." (*Ibid.*) „Toate lucrurile se întorc într-un fel la Unu." (V, 2, 1) „Toate lucrurile sînt Primul, fiindcă derivă din el." (*Ibid.*, 2)

Imanența, astfel înțeleasă, îi pare lui Plotin nu opusul, ci dimpotrivă, condiția adevăratei transcendențe. Orice altă presupunere ar tăia legăturile spirituale care trebuie să existe între principiu şi ființele deduse din el. Ființa dedusă, la care n-ar exista nici o cunoaştere intimă a legăturii sale cu principiul, s-ar pierde în infinit, ca materia ; cea care întemeiază această deducție nu e o relație pur exterioară şi cognoscibilă din afară : nu există lucruri şi un spirit care le cunoaşte. Munca intimă a spiritului nu e diferită de realitatea însăşi : „Gîndirea face să existe ființele". Însă cunoaşterea intimă a principiului nu poate fi decît comuniune cu principiul. Ea nu poate fi decît extazul.

De aici semnificația pe care o dă Plotin fenomenului extatic. Forma rară, excepțională, momentană, sub care el se prezintă în sufletul legat de corp nu îl împiedică să fie starea normală şi necesară a sufletului şi a Inteligenței. Comuniunea cu Unul şi gîndirea multiplului sînt, *de iure et de facto*, inseparabile. „Oare inteligența are viziunea ființelor bucată cu bucată într-un timp diferit de cealaltă viziune (extazul)? O expunere didactică prezintă viziunile ca evenimente ; dar în realitate Inteligența posedă

întotdeauna şi gîndirea şi starea în care nu gîndeşte, ci are o viziune a Unului diferită de gîndire. Fiindcă, văzînd Unul, ea posedă fiinţele pe care le naşte ; şi ea cunoaşte prin conştiinţa ei fiinţele născute care sînt în ea. Or, a le vedea e ceea ce se numeşte «a gîndi» ; dar ea vede şi Unul prin această putere din ea însăşi, care-i permite să gîndească". (VI, 7, 35)

Astfel extazul consumă şi fecundează viaţa spirituală.

Dar această stare nu suprimă oare, cunoaşterea însăşi, o dată cu distincţia dintre subiect şi obiect? „Cum întreabă un preopinent, am fi oare în frumuseţe, dacă nu o vedem? Atîta timp cît o vedem ca un lucru diferit de noi, răspunde Plotin, nu sîntem încă în frumuseţe ; nu sîntem în Frumos decît dacă devenim noi Frumosul însuşi." (V, 8, 11) Tot aşa cu boala şi sănătatea ; boala cauzează impresii mai puternice, iar sănătatea o simţim abia ; asta fiindcă boala ne face să scăpăm de noi înşine ; sănătatea este, dimpotrivă, o uniune cu propria noastră esenţă.

Se vede aici sensul strădaniei lui Plotin pentru a uni strîns raţionalismul şi misticismul. În fond, cunoaşterea mistică e pentru el doar expresia clară şi vie care satisface aspiraţia către unitate, adică aspiraţia fundamentală a raţiunii.

Credinţa în unitate e o noţiune comună ; e presupoziţia oricărei gîndiri (**Enn**. VI, 5, 1) : „E o noţiune comună că unul şi acelaşi lucru poate fi întreg şi peste tot în acelaşi timp ; şi mişcarea spontană a gîndirii îi îndeamnă pe oameni să vorbească de Zeul care e în fiecare din noi... Acesta e principiul cel mai riguros din toate. El e chiar anterior principiului care postulează că toate lucrurile aspiră spre Bine ; ajunge, pentru ca el să fie adevărat, ca lucrurile să aspire la unitate, să formeze o unitate, şi să aibă dorinţa unităţii".

Ceea ce e în lucruri trebuie să fie şi în noi. Aşa cum cele trei hypostasuri sînt în natura lucrurilor, trebuie să credem că sînt şi în noi, noi, adică acest om interior de care vorbeşte Platon. „Există în noi principiul şi cauza Inteligenţei, care este Zeul." (V, 1, 10–11)

Extazul nu face deci decît să ne reveleze nouă înşine. În general, a se orienta spre principiul superior nu înseamnă a ieşi din sine, ci a deveni interior sieşi. „Tot ceea ce în suflet se orientează spre Inteligență îi e ca şi interior." (V, 3, 7)

Cît despre Unul, „cînd noi atingem Inteligența pură, vedem că e intimitatea însăşi a Inteligenței" (*Ibid.*, 14).

Rămîne de văzut pentru ce Plotin şi-a pus astfel problema, de ce a căutat interpretarea religioasă a raționalismului. E clar că, între o concepție pur rațională a ordinii formelor, aşa cum ar fi generarea hypostasurilor luată din exterior, şi această pătrundere intimă sau uniune pe care Plotin o socoteşte necesară pentru a-i da sensul deplin, diferența rezidă în atitudinea eului, în raportul său cu obiectele pe care le contemplă. În primul caz, eul e ca o oglindă impasibilă care n-are altă calitate decît să fie fără pată pentru a oglindi bine obiectele. În al doilea caz, eul e transformat în profunzime de către cunoştință ; el ia parte la mişcarea care produce formele ; ba mai mult, se identifică mişcării tuturor ființelor. „Sîntem toți ființele... Eul nu-şi cunoaşte limitele", iată formule care arată că înaintarea sau decăderea eului sînt metamorfoze, asimilări ale eului cu ființele de diferite nivele, cu care se poate uni, „asemănarea îndrăgostitului cu iubitul".

Această subliniere a stării noastre subiective în contemplarea lucrurilor, această imposibilitate caracteristică a filosofiei lui Plotin de a surprinde realitatea în ea însăşi şi de a considera fiecare formă a realității altfel decît într-un raport foarte strîns cu subiectul cunoscător, această aderență dintre subiect şi obiect necesitau transformarea raționalismului.

CAPITOLUL IX

CONCLUZII

Am dori, pentru a conchide, să arătăm, în sistemul lui Plotin, tipul unui nou idealism, care se introduce, în acest moment, în gîndirea filosofică europeană, şi a cărui dăinuire o putem urmări pînă în zilele noastre. Nu fiindcă am considera gîndirea lui Plotin ca o realitate în sine care s-a adăugat pur şi simplu ideilor dominante şi s-a menţinut integral în gîndirea posterioară. Istoria filosofiei nu ne prezintă ideile în sine, ci doar oameni care gîndesc ; metoda ei, ca orice metodă istorică, e nominalistă ; ideile, pentru ea, nu există propriu-zis ; nu există decît gînduri concrete şi active ; problemele puse de filosofi şi soluţiile pe care ei le dau sînt reacţii ale unor gîndiri originale acţionînd în condiţii istorice şi un mediu dat. E permis, fără îndoială, să se considere izolat ideile sau reprezentările realului care rezultă din aceste reacţii ; dar, astfel izolate, ele sînt ca nişte efecte fără cauză ; atunci sistemele pot fi clasificate în categorii generale ; dar a le clasa nu înseamnă a face istorie.

Nu sfîrşeşte oare nominalismul – ni se va spune – prin a transforma istoria filosofiei într-un praf de individualităţi fără legătură între ele? Nicidecum, fiindcă nimic nu împiedică tendinţele

să se propage de la un individ la altul, cu repulsiile şi afinităţile pe care ele le manifestă pentru o anume problemă sau o soluţie anume. Poate deci exista o continuitate în istoria filosofiei. Dar noi vedem cum se produce, în aceste mari curente de gîndire care leagă una de alta conştiinţele individuale, acelaşi fenomen care e de mult timp familiar istoricilor de artă ; seva creatoare se epuizează, iar creaţiile originale de la început sînt înlocuite de formule rigide mecanic aplicate ; abia atunci se poate spune că sistemul filosofic există ca atare, ca idee. Dar şi atunci e aproape mort. Un nou progres nu va fi obţinut decît printr-un nou efort original, care duce de altfel mai adesea la o renaştere, o reluare a contactului direct cu gîndirea primă, decît la o creaţie.

Metoda nominalistă nu împiedică afirmarea continuităţii. Pe de altă parte, această metodă nu duce, cum s-ar putea crede, la scepticism. Dacă, într-adevăr, există o continuitate în gîndirea filosofică, dacă, într-un cuvînt, filosofia reuşeşte, în sensul înalt al cuvîntului, asta se datorează faptului că creatorul său le-a revelat oamenilor tendinţe profunde care pînă atunci nu existau în reprezentarea noastră a realităţii.

O adevărată reformă filosofică, precum cea a lui Socrate sau a lui Descartes, are totdeauna ca punct de pornire o confruntare a nevoilor naturii umane cu reprezentarea pe care mintea şi-o face despre realitate. E sentimentul unei lipse de corespondenţă între aceste trebuinţe şi această reprezentare care, la spiritele excepţionale, trezeşte vocaţia filosofică. Astfel filosofia revelează cîte puţin omul lui însuşi ; realitatea propriilor trebuinţe, a propriilor tendinţe e punctul de sprijin al gîndirii filosofice vii. O filosofie care nu dă impresia de a fi indispensabilă în momentul în care apare nu e decît o curiozitate zadarnică şi neînsemnată.

Astfel, cînd am afirmat că Plotin introduce un nou idealism în filosofia europeană, nu înţelegem o idee nouă care să se adauge celor dinainte, ci punerea în evidenţă a unei tendinţe profunde care să ne transforme reprezentarea realităţii.



Înainte de toate, trebuie să căutăm căror nevoi corespunde, la Plotin, teoria imanenței sufletului în primul principiu, teorie al cărei control experimental este, ca să spunem aşa, extazul.

Această nevoie e aceeaşi pe care am văzut-o activă în tot restul doctrinei lui Plotin ; e nevoia de a găsi în realitatea exterioară nu un obiect inert şi rezistent, ci o legătură favorabilă activității spirituale. Am arătat că aceasta era rațiunea fizicii animiste care reduce în definitiv orice forță naturală la contemplarea formei ce trebuie să se realizeze într-o ființă ; producția e o contemplare. Am văzut apoi cum diferitele facultăți ale sufletului, de la cele mai înalte la cele mai joase, trebuiau considerate ca diferitele trepte la care se poate ridica sau coborî viața spirituală. Am văzut cum sufletele, unite fără a se confunda într-aceeaşi viață spirituală, se puteau şi separa, izola, şi cum astfel întreaga problemă a destinului sufletelor se reducea la cea a vieții lor spirituale. În fine, nu există pentru Inteligență obiecte exterioare ei, ceea ce ar face din viața intelectuală un accident fericit, o întîlnire care ar fi putut să nu aibă loc ; inteligibilul e interior Inteligenței, adică Inteligența e gîndirea sa însăşi şi nu gîndeşte celelalte ființe decît fiindcă se gîndeşte pe sine. Starea de cea mai înaltă concentrare spirituală, în care orice obiect exterior a dispărut, e totodată starea în care este cunoscută cea mai profundă realitate.

Atunci „totul îi e prezent vieții într-atît încît nimic nu mai diferă de ea ; o asemenea viață e viața totală, viața clară şi perfectă pe care o are în ea orice suflet şi orice Inteligență. În momentul acesta ea îşi ajunge sieşi şi nu mai caută nimic“ (V, 3, 16).

Nici Inteligența nici sufletul nu sînt lucruri sau obiecte exterioare. Ele sînt etapele unei vieți care devine tot mai interioară sieşi, tot mai autonomă şi mai liberă. Cel ce a ajuns la Inteligență „nu posedă viața ca pe un lucru distinct de el însuşi“ (I, 4, 4).

Dar viața spirituală, acest proces treptat de eliberare și de interioritate, se poate oare opri la Inteligență? Nicidecum. „Trebuie să ne restrîngem gîndirea pînă la Unul autentic, străin de orice multiplicitate, Unul care are toată simplitatea și care e cu adevărat simplu." (V, 3, 16)

Trebuie, pentru a pricepe bine necesitatea vieții spirituale de a se depăși pe sine, să prezentăm raporturile Inteligenței și Unului sub un nou aspect, servindu-ne mai ales de tratatul VIII din a VI-a **Enneadă**, una din cele mai profunde din toată opera lui Plotin. În viața intelectuală, Plotin vede mai ales libertatea și eliberarea. Acțiunea, sub aspectul ei exterior, nu poate fi niciodată liberă ; dar prin constrîngere are virtutea o activitate practică. „Ea e liberă și eliberează sufletul în măsura în care rămîne în ea însăși ; din cauza unor circumstanțe fatale, ea trebuie să dirijeze pasiunile și practica ; dar ea nu a dorit asta, și totuși, ea continuă, în aceste împrejurări, să nu depindă decît de ea însăși. Ea face să se întoarcă orice activitate la ea însăși ; ea nu se subordonează lucrurilor ; de exemplu, dacă i se pare bine, nu salvează trupul de primejdie, ci-l părăsește ; îi poruncește omului să renunțe la viață, la bogăție, la copii, chiar la patria sa." (VI, 8, 6)

Astfel detașarea, sacrificiul sînt considerate ca simboluri și expresia unei libertăți radicale.

E clar că există, în libertatea astfel înțeleasă, altceva și mai mult decît simplul dinamism intern al unei Inteligențe care găsește, în ea însăși, legile și regulile propriei gîndiri. În Inteligența de tip platonic, libertatea consista doar în independența dialecticii care, printr-o necesitate pur internă, producea sau cel puțin își descoperea obiectele, gîndindu-se pe sine. E vorba aici de o libertate mai profundă, mai interioară, fiindcă ea nu e prizoniera nici uneia dintre formele realității. Libertatea supra-intelectuală e „acea natură pe care o simțim uneori în noi ; ea nu conține nici unul din lucrurile legate de noi, și care ne constrîng să suferim accidentele întîmplării ; în afara ei, totul din noi e rob al întîmplării și se întîmplă

în voia sorții ; doar prin ea ne stăpînim pe noi înşine şi sîntem independenți". Or, această natură e ceea ce în noi corespunde Unului sau Binelui. „Ea e actul unei lumini asemănătoare Binelui, şi care, în bunătatea ei, e superioară Inteligenței... Să urcăm pînă la ea ; să devenim acea lumină singură, şi să lăsăm restul ; ce să spunem atunci, decît că sîntem mai mult decît liberi şi mai mult decît independenți? ... Am devenit viața autentică ; sau trăim viața aceea care nu mai are nimic altceva decît pe ea însăşi." (VI, 8, 15)

Unul apare deci aici ca substanța vieții spirituale, şi, totodată, ca temelia autentică a autonomiei ei. „Unul e în interiorul tuturor lucrurilor şi în profunzimea lor." (*Ibid.*, 18) Departe de a putea fi considerat ca fiind ceva străin nouă, el e singurul care ne revelează pe noi nouă înşine. Trebuie, înainte de orice, să nu mai juxtapunem Unul şi lucrurile ca două realități de ordin diferit, ca şi cum ne-am imagina (şi aici Plotin se gîndeşte evident la o interpretare prea literală a dialogului **Timaios**) o masă haotică răspîndită în spațiu, şi Unul intervenind din afară ca să o ordoneze (*Ibid.*, 11) ; fiindcă Unul este, dimpotrivă, în intimitatea lucrurilor, principiul universal răspîndit, datorită căruia ele îşi sînt interioare, adică libere cu adevărat (*Ibid.*, 13).

Binele ne face să fim noi înşine. „Cu cît e mai mare porțiunea de bine pe care o posedă o ființă, cu atît esența sa e mai pe voia sa, cu atît ea e mai vecină de ceea ce ființa vrea să fie, aşa încît devine una cu voința sa şi voința sa o face să existe... Prezența Binelui nu depinde de întîmplare şi nu e străină de voința sa ; esența sa însăşi e definită de Bine, şi datorită lui îşi aparține sieşi." (VI, 8, 13)

Aşa că „o dată ce te avînți spre el, nu mai poți spune unde este ; el apare pretutindeni dinaintea ochilor sufletului ; oriunde se uită, sufletul îl vede" (*Ibid.*, 19).

Toată speculația lui Plotin tinde să demonstreze că Unul e absolut liber, în sensul că nu e un lucru, şi nu are esență. Ființa inteligibilă e ce e în virtutea propriei naturi, şi în acest sens e liberă.

Dar Unul este şi mai liber. „Principiul care face ca esenţa să fie liberă... cel pe care l-am putea numi creatorul libertăţii, cui ar putea fi aservit? Propriei esenţe? Dar esenţa îşi are libertatea de la el ; ea îi e posterioară, şi el nu are esenţă." (*Ibid.*, 12) El nu-şi e stăpîn în sensul banal al termenului, fiindcă stăpînirea de sine presupune o distincţie cel puţin logică între o parte dominantă şi una dominată ; libertatea, în sensul cel mai elevat în care a conceput-o morala greacă, consistă în a acţiona după natură. Această libertate presupune deci o natură care e un dat ultim şi ireductibil. Nu e încă libertatea Unului „care vrea să fie ceea ce este, şi care e ceea ce vrea să fie. Voinţa lui e totuna cu el" (*Ibid.*, 13). Se poate spune că „el se produce pe sine însuşi" şi e „propria sa cauză", dar cu condiţia să nu se facă nici o distincţie în el între actul producător şi produs. „Producţia sa de sine e liberă de orice piedică ; ea nu vizează să execute o lucrare ; ea e un act care nu face o muncă, ci e această muncă în întregime ; el şi producţia de sine nu sînt două lucruri, ci unul singur. Fiinţa sa e identică producţiei sale, şi, oarecum, naşterii sale eterne." (VI, 8, 20)

Teza lui Plotin despre libertatea Unului întîlnise adversari, poate chiar în şcoala lui. Asta reiese din obiecţiile pe care le examinează în tratat. Teza trebuia să şocheze foarte tare conformismele mentale ale unor oameni obişnuiţi cu stoicismul şi platonismul. Această idee a libertăţii absolute era străină filosofiei greceşti ; a o pune la rădăcina lucrurilor, nu însemna oare a pune acolo accidentalul, întîmplarea, adică tot ceea ce mintea unui grec considera ca o realitate parţială şi subordonată? Fiindcă, spuneau adversarii, sau consideraţi Unul fiinţă veşnică, nenăscută, şi atunci „el se mărgineşte să folosească ceea ce el este, şi deci e necesar ca el să fie ceea ce este, şi nimic altceva" (*Ibid.*, 10) ; sau, dacă se neagă despre el orice natură şi orice esenţă, el e printre lucrurile care pot fi şi altfel decît sînt ; atunci e aşa prin întîmplare sau prin accident (*Ibid.*, 9).

Ceea ce se vede cel mai bine prin obiecţiile de mai sus e dificultatea de a introduce noua noţiune în vechile categorii ale filosofiei greceşti de esenţă şi de accident. Motivul e simplu. Categoriile respective serveau la clasarea lucrurilor sau a obiectelor. Or, Unul lui Plotin nu e nici lucru, nici obiect, e subiectul pur, absolut, solitar, fără nici un raport cu obiecte exterioare. El e la limita la care orice determinare a subiectului de către un obiect, după ce s-a şters treptat, a dispărut cu totul. Amintim că Inteligenţa era o etapă în această ştergere progresivă ; în timp ce senzaţia şi gîndirea au de-a face cu obiecte exterioare, Inteligenţa e gîndirea de sine şi nu are alt obiect decît pe sine. Dar rămîne totuşi o dualitate, cel puţin ideală, între subiect şi obiect, o determinare a subiectului de către obiect. Dimpotrivă, în Unu, această limită a dispărut. El nu mai e gîndire de sine, ci, cum spune Plotin, „gîndire" pur şi simplu (VI, 7, 37) (...) Unul e pentru Plotin subiectul pur şi eul pur. „Primul hypostas nu consistă într-un lucru neînsufleţit, nici într-o viaţă fără raţiune." (*Ibid.* 15) Deja în Inteligenţă actul e identic fiinţei (*Ibid.*, 7) ; în Unu, identitatea e absolută. „Ceea ce Unul iubeşte în el, e un act imobil şi ca un fel de inteligenţă... Cum există el oare? E ca şi cum s-ar sprijini pe sine şi s-ar privi pe sine. Ceea ce corespunde existenţei în el e această privire." (*Ibid.*, 16) Ce e o privire, sau cum spune el în alt loc, o intuiţie care nu mai e gînd, ci doar activitatea gînditoare în sine, activitate subiectivă în care orice urmă de obiect a dispărut[74].

Această interpretare mai are pentru ea argumentul următor : atîta timp cît Plotin consideră Inteligenţa ca o ordine complexă şi compusă, se distinge uşor la ea Unul, principiul acelei ordini, organizarea ei. Dar cînd desemnează prin cuvîntul Inteligenţă acea stare de reculegere perfectă în care obiectul e pe deplin absorbit în subiect, nu mai există atunci nici o distincţie precisă între Inteligenţă şi Unul. Pentru a regăsi această distincţie, de exemplu, în al treilea tratat al **Enneadei** a cincea, Plotin e obligat să treacă pe nevăzute de la a doua concepţie la prima şi să opună Unul mai

puțin gîndirii de sine decît ordinii inteligibile, aşa cum o concepe Platon. Tot aşa, cînd Plotin ne vorbeşte, în al patrulea şi al cincilea tratat al celei de-a şasea **Enneade**, despre ființa universală cu care sufletul e identic în fond, se vede bine că prin această ființă universală vrea să desemneze Inteligența. Dar în modul în care el o descrie, spunînd că e toate ființele fără a fi vreuna dintre ele, că e pretutindeni şi nicăieri, îi dă atribute care de obicei se raportează la Unu.

Această interpretare e şi cea a unuia din cei care îl înțeleg cel mai bine pe Plotin, Hegel, **în Istoria filosofiei greceşti** (**Werke**, vol. XV, p. 41). Răspunzînd reproşurilor celor care fac din Plotin un mistic entuziast, el spune că, pentru filosoful grec, extazul era „pură gîndire care e la sine (*bei sich*) şi se ia ca obiect". „Plotin avea ideea că esența lui Dumnezeu e gîndirea însăşi şi că ea e prezentă în gîndire." (*Ibid.*, p. 39)

De aceea Plotin poate răspunde celor care îi reproşează că pune, cu Unul, întîmplarea în inima lucrurilor; această pură spontaneitate, care e „ca rădăcina marelui arbore al lumii" e „o voință care nu e nici arbitrară, nici accidentală; o voință care tinde la perfecțiune nu e arbitrară" (VI, 8, 16).

Ordinea fixă şi stabilă a Inteligenței provine de la el fără îndoială, fiindcă Unul e „veghe şi superintelecțiune eternă".

*

* *

Rezultă de aici că Unul nu e, cum se putea crede, regiunea în care gîndirea filosofică încetează pentru a se transforma în bîlbîiala nearticulată a misticului. Realitatea Unului corespunde afirmării autonomiei radicale a vieții spirituale atunci cînd ea e surprinsă în sine, nu pe bucăți, ci în plenitudinea ei concretă. De aceea Hegel are dreptate să afirme că „ideea filosofiei lui Plotin e un intelectualism sau un idealism înalt".

Caracterul original al idealismului plotinian, ceea ce-l face nou şi fecund, e că se preocupă nu de obiecte, ca idealismul grec, ci de raportul dintre obiect şi subiect. El nu consistă, ca la Platon şi Aristotel, în substituirea obiectelor sensibile cu altele care pot fi gîndite, şi a face din acestea, forme sau idei, esenţa obiectelor sensibile. Aceste obiecte care pot fi gîndite rămîn obiecte, iar subiectul propriu-zis nu poate fi decît ca o oglindă ce le reflectă sau un receptacol ce le conţine. Nu au spus oare şi stoicii că raţiunea nu e altceva decît un conglomerat de idei? Dimpotrivă, ceea ce Plotin plasează sub lucruri, ceea ce el instituie ca realitate veritabilă, sînt subiecţii activi, activităţi spirituale. Unul din interpreţii lui Plotin, Max Wundt, a afirmat că Plotin nu are doctrină. Într-un sens, afirmaţia e adevărată : Plotin e mai curînd un ghid spiritual decît un autor de doctrină ; ceea ce de obicei se consideră ca esenţa doctrinei sale, trinitatea hypostasurilor, Unul, Inteligenţa şi Sufletul, apărea probabil ca o banalitate, sau cel puţin ca punct de plecare pentru primii lui cititori, obişnuiţi cu asemenea speculaţii. Ceea ce era nou nu era litera, ci duhul ; era ideea de a suprima dintre realităţile eterne aceste obiecte fixe, Ideile, sau cel puţin a face din ele (spre mirarea lui Porfir, nou venit în şcoală) moduri sau feluri de a fi ale Inteligenţei, şi nu lucruri ; era de a introduce în lumea inteligibilă subiectul individual însuşi, cu bogăţia concretă şi infinită a determinărilor sale ; era nouă considerarea hypostasurilor nu ca lucruri, ci ca atitudini spirituale. Fiindcă nu există în realitate decît lucruri ; nu există decît subiecte care contemplă, şi la care contemplarea, ca în monadele lui Leibniz, e la o treaptă de concentrare şi de puritate mai mare sau mai mică. Subiect pur e Unul ; Inteligenţa e subiect separat ideal de obiectul său ; în fine, subiect care se risipeşte într-o lume de obiecte, Sufletul – sînt peste tot subiecte active, cu diferite trepte de activitate.

Dar, într-o asemenea reprezentare a lucrurilor, subiectul care sîntem noi nu se mai simte izolat în faţa unei lumi de obiecte ; între un subiect şi un obiect nu mai există altă legătură decît

cunoaşterea ; între subiecți există legăturile mai intime ale simpatiei interioare. Nu există niciodată diferență absolută, exterioritate riguroasă. Diferența lor nu e marcată decît de gradul lor de concentrare spirituală. Fiecare subiect poate deci, printr-o transformare intimă, să devină altul decît ce era. „Eul nu-şi cunoaşte propriile limite." Prin viața interioară, el traversează limitele pe care le credea ale sale. Orice cunoaştere nouă nu e doar juxtapusă astfel cu celelalte, ea transformă în intimitatea sa sufletul însuşi.

Din noțiunea de viață spirituală decurg două consecințe paradoxale şi legate împreună : în primul rînd, conştiința nu e nicidecum măsura ființei noastre spirituale ; în al doilea rînd, destinul nostru nu e în acțiune, cum au crezut stoicii. Conştiința luminează doar un fragment infim din subiectul care sîntem, fiindcă sîntem „toate ființele, deşi nu ştim". Conştiința vine deci dintr-o opoziție a realității noastre aparente cu realitatea autentică. Acțiunea, şi ea, presupune relații de exterioritate, care nu sînt relații adevărate şi care întorc sufletul de la adevărata lui natură. Nu că idealismul lui Plotin ar fi o şcoală de fakiri ; a spune că acțiunea exterioară nu ne exprimă puterea noastră proprie, nu înseamnă a recomanda inactivitatea printr-un fel de teamă ; înseamnă doar a considera că ea se află la un nivel mai jos decît gîndirea, că nu e decît umbra contemplării, şi că nu trebuie să căutăm în acțiune o ameliorare adevărată şi durabilă a ființei noastre.

Dar un asemenea idealism (şi asta constituia adevărata sa valoare în ochii contemporanilor) permite să se pună şi să se rezolve, în interiorul filosofiei, problema destinului. Viziunea universului, furnizată de filosofie, era, pentru prima oară, în acord complet cu viziunea universului cerută de rezolvarea problemei destinului. Raționalismul filosofic şi spiritul religios se sprijineau şi se completau. În timp ce la Platon mitul destinului sufletului apare ca o poveste adăugată explicației raționale a universului, în timp ce în creştinism destinul religios cu facerea, căderea şi mîntuirea

făcea să intervină forțe spontane şi imprevizibile care se revelau succesiv în istorie dar fără a fi legate de natura lucrurilor – la Plotin, dimpotrivă, destinul sufletelor e doar cunoaşterea rațională a ordinii lucrurilor, cunoaştere care, terminîndu-se la principiu, la Unu, duce sufletul la eliberarea desăvîrşită care e şi „țelul călătoriei". Fără îndoială, ideea că cunoaşterea necesității eliberează omul fusese deja o idee favorită a stoicilor, iar Plotin datorează mult sugestiilor lor. Dar la ei această idee a necesității e încărcată cu tot felul de reprezentări fizice şi religioase, ce o alterează ; caracterul material al Zeului lor de foc pe de o parte, intențiile şi finalitatea pe care ei le atribuie voinței lui pe de alta, toate se opun purității raționale a necesității. La Plotin, dimpotrivă, singura necesitate e cea a unei vieți spirituale care se răspîndeşte, şi ea se rezumă în întregime la condițiile cunoaşterii de sine.

O atare soluție e posibilă fiindcă subiectul destinului, sufletul, este, în fondul intimității sale, identic principiului universului. Principiul universului e subiectul în stare de puritate ; cunoştința divinului e cunoştința noastră înşine. Destinul nostru e atunci în viața noastră interioară. Plotin foloseşte ca simbol topografia fantastică a universului, ajunsă la modă prin religia mîntuirii. Dar e uşor de văzut că pentru el nu există diferențe locale între diversele regiuni pe unde trece sufletul în ascensiunea sa. Diferența dintre „aici" şi „acolo", între superior şi inferior nu semnifică mai mult decît diferența dintre dispersia în sensibil şi concentrarea interioară.

Destinul sufletului nu e compus deci din episoade istoric diferite, care se derulează pe scene diferite. Gîndirea religioasă a lui Plotin e opusă reprezentărilor comune ale universului în religiile mîntuirii, tot aşa cum gîndirea lui filosofică e opusă raționalismului grec.

O aceeaşi idee comandă această dublă opoziție ; e cea a vieții spirituale. Desigur, nu Plotin e inventatorul spiritualității, şi de multe generații scrierile păgînilor şi ale creştinilor au prețuit lepădarea de cele lumeşti şi retragerea sufletului în sine. Nu e nici

primul care i-a dat vieții spirituale un sens moral şi cosmic totodată, făcînd din spirit forța ce însuflețeşte lumile în acelaşi timp cu cea care readuce sufletul în starea de fericire. Dar el concepe într-un fel foarte personal raporturile sufletului cu Zeul ; în primul rînd, e un raport imediat, fără intermediarul unui mîntuitor sau al unei comunități fizice ; filosoful intră în contact cu Unul direct, „între patru ochi", prin puterea propriei meditații. În al doilea rînd, acest raport are loc fără chemarea divinității ; Unul nu are voința de a salva sufletele ; binefacerile sale se răspîndesc doar prin necesitatea naturii sale, aşa cum lumina luminează. În al treilea rînd, în fine, dacă e aşa, e fiindcă Unul e pretutindeni şi există o identitate funciară între eu şi Unul ; sufletul găseşte Unul în străfundurile sale ca subiectul pur care face din suflet o substanță, o ființă autonomă şi independentă.

Or aceste trei caractere corespund exact gîndirii religioase a indienilor, aşa cum apare în *Upanişade*.

Plotin a surprins afinitatea care era între această concepție religioasă şi raționalismul grec ; idealismul lui provine din această apropiere. Filosofia greacă a căutat totdeauna o expresie a necesității raționale după care formele realității purced unele din altele. E şi problema lui Plotin : dar formele realului nu pot fi considerate ca realități inerte existînd independent de actele spirituale ce le-au instituit ; dacă ele sînt cu adevărat susceptibile de o deducere rațională, trebuie ca substanța lor să consiste în aceste acte spirituale ele însele. Realitatea spirituală unică descoperită de către mistic, actul care e fundalul întregii realități, fără a fi vreo realitate determinată, devine deci solidară cu raționalismul astfel.

*

* *

Acest nou tip de idealism creat de Plotin constituie, în istoria filosofiei, o forță independentă şi solidă. Nu ne propunem să abordăm, nici măcar de departe, istoria acestui idealism. Ar trebui să arătăm cum, în civilizația noastră europeană, spiritul ei s-a manifestat sub forma unei filosofii simultan religioase şi raționaliste, dar totuşi fundamental rebelă gîndirii creştine.

Trăsătura esențială, care persistă de-a lungul secolelor, e afirmarea completei autonomii a vieții spirituale. Ea nu e numai un accident fericit sosind într-o lume deja formată, nu e numai substanța însăşi a lumii, dar nu e nicidecum prizoniera formelor sub care se realizează în fapt. Unul care e fondul însuşi al acestei vieți, e libertatea absolută. Libertatea, în noi, nu se realizează prin urmare ca o spontaneitate născută din nimic într-o lume existentă, ca „un imperiu într-un imperiu" ci printr-o comuniune tot mai intimă cu viața universului.

Viața spiritului, care e totodată viața personală, are, prin urmare, un fond de infinitate. Unul e „puterea tuturor lucrurilor". Nu se poate exprima mai răspicat faptul că ceea ce el căuta în principiu era o forță capabilă să producă şi să mențină indefinit viața spirituală. Convingerea intimă a lui Plotin e că această forță, în fond, sîntem noi, şi că destinul nostru autentic e de a ne lega de ea ; iar cuvintele pe care le-a rostit pe patul morții, după cum spune Porfir, rezumă şi condensează idealul său filosofic şi religios :

„Mă străduiesc să aduc divinul care e în mine, în divinul care e în univers"[75].

ANEXĂ

LUMEA SENSIBILĂ ŞI MATERIA

Cînd e vorba de lume în filosofia antică, trebuie să uităm cu totul punctul de vedere modern, dualismul introdus de Descartes, după care lumea ar fi un obiect, o realitate fizică în fața unui subiect de altă natură care o contemplă. Pentru un antic, lumea este, cum au spus stoicii, „un ansamblu compus din zei şi oameni şi tot ceea ce e făcut pentru ei", mai curînd un subiect decît un obiect. Aşa e ea şi pentru Plotin ; lumea spune despre ea însăşi : „Zeul m-a făcut ; provenind de la el, sînt desăvîrşită ; cuprind toate vietățile, şi nu am nevoie de nimeni fiindcă eu cuprind toate ființele, plantele, animalele şi tot ce se poate naşte ; am în mine mulți zei, popoare de demoni, suflete bune, oameni care sînt fericiți prin virtute. Pămîntul nu s-a înfrumusețat cu toate plantele şi felurite animale, marea n-a primit în ea puterea vitală pentru ca aerul, eterul şi cerul să fie pe de-a-ntregul fără viață. Acolo sînt sufletele bune ; ele dau viață aştrilor şi sferei eterne a cerului, care, asemenea inteligenței, se învîrte în cerc, într-un cerc înțelept ajustat, în jurul aceluiaşi centru, fără a căuta nimic în afară. Toate ființele care sînt în mine doresc Binele ; şi fiecare îl atinge după puterea sa ; tot cerul e atîrnat de el, şi sufletul meu, zeii care sînt în părțile mele, toate

animalele şi ființele aparent neînsuflețite pe care le port. Ele nu participă decît la existență ; plantele au viață ; animalele au în plus simțurile ; unele au judecată şi altele viața universală ; nu trebuie să li se ceară o acțiune egală acestor ființe care sînt inegale ; nu trebuie să i se ceară degetului să vadă, ci doar ochiului ; degetului trebuie să i se ceară să fie un deget şi să-şi facă treaba sa" (**Enn**., III, 2, 3).

Acest text condensează toate trăsăturile doctrinei plotiniene despre lumea sensibilă : origine divină ; perfecție venită din plenitudinea ființei ; toate elementele, pămîntul şi văzduhul, ca şi apa, locuite de ființe vii ; ierarhia ființelor de la zeii care însuflețesc aştrii la materia brută trecînd prin demoni, sufletele bune, ființele cu judecată, animalele şi plantele ; nici o ființă care nu e vie, ba chiar ființele aparent neînsuflețite ; în fine, fiecare avînd, în acest ansamblu, funcția sa proprie şi indispensabilă armoniei întregului.

Se vede uşor că imaginea lumii, în care accentul e pus pe perfecțiunea divină a universului, îşi are originea în **Timaios**. Platon, după ce a descris întregul şi părțile universului în cele mai mărunte amănunte, conchide :

„Cuprinzînd în sine toate viețuitoarele muritoare şi nemuritoare, şi astfel umplut, Viu vizibil care învăluie toate viețuitoarele vizibile, Zeu sensibil după chipul Zeului inteligibil, foarte mare, foarte bun, foarte frumos şi desăvîrşit, Lumea s-a născut : Cerul e unul şi singurul din neamul său".

Lumea nu e o adunare de părți, ci un tot în care se nasc părțile sale ; el nu e o adunătură de vietăți, ci un „zeu fericit care-şi ajunge sieşi" (III, 5, 5), „o ființă desăvîrşită, fără defecte, independentă, neavînd nimic în sine care să se opună naturii sale" (IV, 8, 2). Există, spune Plotin într-un limbaj ce aminteşte religiozitatea lui Filon Alexandrinul, „un fiu al Zeului inteligibil, fiu de o frumusețe supremă... un fiu care, singur între toți ceilalți, se manifestă în afară, ultimul născut din Zeu" (V, 8, 12).



Dar apare aici o dificultate : realitățile inteligibile care populează lumea, sufletul lumii, sufletele aştrilor, demoni, suflete omeneşti, principii vitale în general, aparțin ele oare lumii sensibile? Sînt ele oare diferite de cele pe care le-am întîlnit în sînul realităților inteligibile? Plotin e de altă părere. De fapt, sufletul lumii şi toate sufletele parțiale îşi au lăcaşul şi locul lor firesc în lumea inteligibilă ; acolo, ele continuă să trăiască imuabil o viață deplină desăvîrşită, cu privirea spre Inteligență şi, prin ea, spre Bine. Departe de a fi o contradicție între viața imuabilă în sînul realității inteligibile şi rolul lor de animatori ai lumii sensibile, le e permis să joace acest rol tocmai pentru că ele „nu apun“ şi „rămîn sus“. Nu există la Plotin – şi asta, cum se va vedea, e principiul a tot ceea ce vom putea numi fizica lui : o acțiune creatoare sau producătoare care să fie diferită de actul spiritual sau contemplativ, care i se adaugă ca fiind ceva nou. „Orice producție e contemplare“ ; creația sau ordinea universului sensibil e o dependență necesară de viziunea spirituală, în felul în care luminarea spațiului depinde doar de prezența soarelui. Plotin nu e de acord ca ordinea universului să fie rezultatul unei dorințe şi al unei voințe cu judecată ; ar însemna ca să fie înjosit demiurgul şi natura în general la rangul unui meşteşugar, ale cărui concepții nu se înfăptuiesc decît prin mijloace mecanice. Sufletul creator „e totdeauna iluminat ; el posedă continuu lumina pe care o dă lucrurilor inferioare ; aceste lucruri, susținute totdeauna de ea şi scăldate de razele ei, se bucură cît pot de viață. Astfel, ele se încălzesc pe cît pot, la focul pe care-l înconjoară“ (II, 9, 3). Gnosticilor, care pretind că sufletul a creat lumea „după ce şi-a pierdut aripile“ şi care fac astfel din facerea lumii truda de jos a unui demiurg rău, Plotin le obiectează : „a decădea astfel (pentru suflet) înseamnă evident să uite

inteligibilele ; şi dacă le-ar uita astfel, cum ar plăsmui oare lumea?" (II, 9, 4)

Acțiunea demiurgică nu e deci diferită ca natură de acțiunea prin care am văzut Binele zămislind Inteligența, iar Inteligența pe Suflet. Avînd loc doar la un grad inferior, ea nu mai e capabilă de a produce un hypostas care să fie creator la rîndul lui ; lumina ce emană din el dă naştere doar, întîlnind materia ca o oglindă, imaginii lumii inteligibile care e lumea sensibilă.

*

* *

Înainte de a vedea ce e demiurgul, ce e materia, ce e între demiurg şi materie, să arătăm pe scurt cum această concepție îl făcea să ia poziție în raport cu diferitele concepții pe care le întîlnea, aceea a interpreților literali ai dialogului **Timaios**, aceea a stoicilor şi cea a gnosticilor. Platon ne înfăţişează, în **Timaios**, demiurgul hotărîndu-se, după chibzuință, să plăsmuiască sufletul lumii, în felul în care meşteşugarii atenieni făceau planetarele, şi dînd unor muncitori porunci pentru a face sufletele şi trupurile, ceea ce implica faptul că lumea a început. Ca mulți interpreți înaintea lui, Plotin nu reține nimic din aspectul antropomorfic al mitului, fiindcă a respins orice judecată şi orice acțiune mecanică ; el nu păstrează decît seria de hypostasuri : demiurg, suflet al lumii, demiurgi inferiori. El nu poate nici să admită că lumea a început : fiindcă viziunea spirituală de care el depinde e eternă, lumea care e imaginea sa trebuie să fie mereu, într-un timp fără început şi fără sfîrşit, pe care-l numeşte, ca Platon, imaginea eternității ; bineînțeles, el imaginează timpul circular al veşnicei reîntoarceri ; „limitele duratei universului sînt fixate de nişte rațiuni imuabile ; după un timp anume, el revine mereu în aceeaşi stare, în alternanța măsurată a vieților sale periodice" (IV, 3, 12). Timpul universului prezintă astfel acea mişcare de dus–întors care e ca

schema plotiniană a oricărei existențe ; nici el, nici universul nu sînt produsul unei realități originare.

Plotin a acceptat imaginea stoică a lumii ; el a luat din ea teoria sa a destinului, a logosului care împarte sorții, a simpatiei părților, a providenței, a teodiceei ; dar a ajustat doctrinele cu ceea ce el aducea nou. Pentru stoici, lumea cu zeii pe care-i conținea era realitatea supremă, şi ei nu cunoşteau alt bine decît conformitatea cu lumea. Pentru Plotin, ceea ce e divin în această lume, şi mai ales sufletele noastre, aparține unei realități superioare lumii ; ele nu se pot deci subordona lumii sensibile ; ca ființe spirituale, ele sînt independente de ea ; ele nu sînt legate de ea prin destin (**Enn**. III, 1) ; ele o domină, fiindcă în realitate ele o produc, fiecare suflet fiind, pentru trupul pe care-l cîrmuieşte, ceea ce sufletul lumii e pentru tot. Plotin e un partizan al providenței şi deci al finalității : dar finalitatea nu e la el, ca la stoici, o adaptare, dorită de inteligență, a organelor la nevoi, ceea ce ar presupune că demiurgul prevede primejdiile pe care le va putea înfrunta ființa ; ea corespunde mai degrabă unui fel de principiu al maximului ființei, cel pe care Leibniz avea să-l exprime prin formula : „plin de forme“. „Forma unei ființe conține toate însuşirile ei şi ocupă materia ; a o ocupa, înseamnă a nu lăsa nimic fără a-i da formă... de ce există ochi? Pentru ca trupul să-şi aibă toate părțile. De ce sprîncene? Pentru ca să aibă totul.“ Prin urmare, Providența consistă doar în ceea ce materia primeşte, prin natura însăşi a lucrurilor, maximum de ființă pe care e capabilă să o primească. De aceea, dacă Plotin foloseşte, în teodicee, argumentul stoic uzat al armoniei totului care pretinde limitarea părților, argumentarea sa are totuşi un sunet diferit ; în timp ce ordinea lumii este, la stoici, ordinea supremă, căreia materia nu-i opune nici o rezistență, ea e, la Plotin, o ordine derivată ce-şi găseşte limitele în capacitatea materiei de a o primi ; „ordinea e aici fiindcă a fost introdusă ; astfel, fiindcă există ordine, există şi dezordine ; fiindcă există lege şi judecată, există şi fărădelege şi nebunie ; nu fiindcă binele naşte răul ; ci lucrurile care

aspiră la mai bine sînt incapabile de a-l primi, fie prin natura lor, fie prin concursul de împrejurări şi piedicile venite din altă parte. Ființa care nu are decît o ordine de împrumut poate să n-o atingă, fie din motive care țin de ea, fie din vina altor ființe ; şi adesea celelalte îi aduc pagube fără să vrea, țintind un alt scop" (III, 2, 4). Astfel se explică conflictele dintre oameni : „relele pe care şi le fac oamenii au drept cauză aspirația lor spre bine ; cum nu pot să-l atingă, se rătăcesc şi se întorc unii contra altora" (*Ibid.*). Dacă răul din lumea sensibilă e iremediabil, binele pentru înțelept nu consistă în a i se supune, ci în a evada din el pentru a se întoarce la lăcaşul lui adevărat, ordinea perfectă a lumii inteligibile.

Se pare că astfel lumea sensibilă capătă, pentru Plotin, o coloratură analoagă celei de la gnostici : ca ei, el predică întoarcerea sufletului din locul de exil în patria sa adevărată. Cu toate astea, nimeni n-a fost un adversar mai îndîrjit al gnosticilor, care ocărăsc demiurgul, care ignoră lumea inteligibilă, care-i dau un început şi un sfîrşit lumii sensibile, care nu sînt de acord că soarele şi aştrii au inteligență, pentru care salvarea se restrînge la puțini aleşi. Contra lor, el subliniază frumusețea lumii, providența, în asemenea măsură încît ne întrebăm cum un asemenea elogiu, care pare fără rezerve, e compatibil cu imaginea lumii, loc de exil şi lăcaş al răului?

*

* *

Această dublă apreciere ne face să resimțim bine starea de tensiune pe care lui Plotin i-o provoacă imaginea lumii sensibile : admirația pentru frumusețea ei vine din faptul că el cuprinde în ea ființele inteligibile a căror iradiere a născut lumea ; deprecierea lumii, dimpotrivă, vine din faptul că, trimițînd ființele în lumea inteligibilă din care fac parte, el nu mai are în vedere decît felul echivoc şi incomplet în care iradierea e primită, şi urîțenia materiei

ce i-a întunecat strălucirea. Dacă se plasează în primul punct de vedere, el s-a şi întors „în scumpa patrie“ fiindcă e la nivelul demiurgului şi al sufletului lumii care rămîne imuabil lîngă inteligenţă. Dacă se plasează în al doilea, el nu surprinde decît amestecul de lumină şi obscuritate şi, printr-un fel de abstracţiune, separă iradierea de sursa ei. Acest du-te-vino al gîndirii sau mai curînd al imaginaţiei lui Plotin faţă de lumea sensibilă e indispensabil pentru a înţelege dubla valoare, pozitivă şi negativă, a acestei lumi pentru Plotin. Cel puţin în două rînduri el o indică precis. „Relele, spune el, vin din amestec ; fiindcă natura acestei lumi e amestecată, şi, dacă i-am lua sufletul universal şi separat de trup, nu ar mai rămîne mare lucru. Lumea e un zeu, dacă ţinem cont de acest suflet ; dacă îl scoatem, lumea rămîne, cum spune Platon (**Banchetul,** 202 a) un mare demon care are pasiunile proprii unui demon.“ (II, 3, 9) Şi în altă parte el afirmă cu tărie că doar prin abstracţie se poate considera corpul fără sufletul prin care există cu formele şi calităţile sale : „Fiindcă amestecul sau combinaţia ce formează lumea sensibilă cuprinde un suflet şi un corp, şi fiindcă natura sufletului e în lumea inteligibilă şi nu se găseşte la acelaşi nivel cu ceea ce se numeşte substanţa sensibilă, trebuie, oricît ar fi de greu, să se elimine sufletul din cercetarea de acum (asupra substanţei sensibile) aşa cum, punînd locuitorii unui oraş pe dregătorii şi bresle, am lăsa de o parte străinii ce locuiesc în el“ (VI, 3, 1).

Ne vine destul de greu să imaginăm că trupul nu e considerat ca un absolut căruia i se adaugă sufletul ; să amintim totuşi că filosofi moderni, precum Leibniz şi Kant, consideră că materia nu are prin ea însăşi nici un principiu de unitate şi că el trebuie căutat în spirit sau în ceva analog spiritului.



Putem acum expune ce e demiurgul, care e influenţa lui, şi materia care o primeşte.

Plotin a definit cu mai mare precizie funcţia demiurgică decît pe demiurg însuşi ; dar din ce fiinţă vine deci acea iradiere? Din suflet, se pare, care e al treilea hypostas, intermediar între inteligenţă şi lumea sensibilă. Autorul ordinii cosmice „este ordinea însăşi, actul unui suflet dependent, al unei înţelepciuni ce rămîne în inteligenţă şi care îşi are imaginea în ordinea interioară sufletului" (IV, 4, 10). Aici noi avem deci ierarhia inteligenţă, ordine inteligibilă sau act al sufletului. Această ordine interioară e principiul ordonator şi putem să distingem în ea încă o ierarhie : demiurgul sau sufletul universal şi sufletul lumii, unul şi celălalt erau desemnate prin figura mitologică a lui Zeus. Uneori, mai ales în tratatele sale III, 2 şi 3, Plotin, pentru a exprima acea ordine fie la nivelul inteligibilului (III, 2, 2) fie la nivelul sufletului (III, 3, 3) se slujeşte de expresia stoică Logos, care se referă mai mult la ordinea destinelor decît la ordinea statică a ierarhiei fiinţelor, Logosul fiind cel care împarte sorţii, care reglementează, conform dreptăţii, urcarea şi coborîrea sufletelor.

Mai bine decît conceptele platonice obişnuite, Logosul permite să se scoată în evidenţă o trăsătură a demiurgiei plotiniene, adică diviziunea ordinii universale care conţine totul în ordine parţiale din care fiecare determină funcţia fiecărei părţi. Raţiunea universală se divide astfel în raţiuni parţiale, cele care fac ca focul să ardă, ca omul sau calul să-şi îndeplinească funcţiile, fiecare din părţi rămînînd în univers.

Astfel teoria demiurgului vine alături de cea a sufletelor, a raţiunilor seminale, a formelor aristotelice. Sufletul universului schiţează planul general, iar formele derivate execută detaliul. Sufletul omenesc e una din aceste forme, care are ca misiune să organizeze corpul. Astfel creaţia de ansamblu se multiplică într-o mulţime de creaţii parţiale, a căror ordine se manifestă pe de o parte în ierarhia genurilor şi speciilor, pe de alta în întoarcerea perioadelor şi în ciclul generaţiilor şi al corupţiilor.

Dar, cum am spus, nu demiurgul însuşi intră în compunere cu materia pentru a forma unviersul sensibil, tot aşa cum nu sufletele parțiale sau formele sau rațiunile se amestecă în trup pentru a-i da formă ; ele nu au eficacitate decît cu condiția de a rămîne sus. Ceea ce vine din ele în corpuri e o iradiere sau o putere, ca o imagine ce ar fi păstrat ceva din puterea modelului. „În corpuri, forma e o imagine... ; acolo, forma e o realitate." (II, 4, 5) „Ceea ce inteligența îi dă sufletului e vecin realității adevărate, dar ceea ce trupul primeşte e deja o imagine şi o imitație." (V, 9, 3)

Dacă forma care se uneşte cu materia nu e esența autentică, ci imaginea ei, urmează că, deşi declară că un corp e totdeauna compus din formă şi materie, Plotin nu ia această asertiune în sensul celui care a introdus-o, Aristotel. La el, compunerea hylemorfistă dă naştere unei ființe concrete care e una veritabilă. Nu tot aşa e şi la neoplatonic. Mai întîi, forma–imagine are o legătură mai fermă cu modelul din care provine decît cu materia pe care vine s-o lumineze ; „ea se naşte în cel născut dintr-o conversie spre cel care naşte" (III, 6, 1) ; sau, dacă se uneşte cu materia uitîndu-şi originea, apare acolo ca un fel de greşeală ; există de toate formele, precum cea a sufletului omenesc a cărui parte inferioară, lăsîndu-se sedusă de imaginea pe care materia o dă despre el, se uneşte cu ea îndepărtînd-o de fundamentul propriei realități. În plus materia nu e astfel încît să se poată uni cu adevărat cu forma : fără îndoială, într-un mod care ar putea înşela, Plotin foloseşte adesea limbajul lui Aristotel ; dar gîndirea sa e foarte diferită ; Aristotel nu consideră cel mai adesea decît „materia secundă", ca arama în statuie, deci materia deja in-formată căreia nu-i lipseşte decît o condiție pentru a deveni o ființă desăvîrşită ; Plotin însă, în afara unor rare cazuri, nu înțelege prin materie decît materia primă cu totul indeterminată, neavînd nici măcar mărime ; forma trece ca o reflectare pe această materie, fără a lăsa urme ; materia „incapabilă de a se transforma rămîne – după ce a primit forma – ceea ce fusese înainte ; ea era ne-ființa şi aşa şi

este... Voind să dobîndească forme, ea nu ajunge nici măcar să le păstreze reflectarea... ; e o nălucă fragilă şi ştearsă care nu poate primi o formă" (II, 5, 5). De aceea se întîlneşte la Plotin indicaţia netă a acelei doctrine numită în secolul XIII doctrina pluralităţii formelor ; ea consistă în a spune că fiinţa concretă nu există decît prin suprapunerea mai multor forme distincte şi ierarhizate (fiinţa vie, de pildă, prin formele : corporalitate, element, viaţă) a căror diversitate şi acumulare ascund materia mai curînd decît se unesc cu ea (V, 8, 7). La Aristotel, o fiinţă concretă nu are decît o formă, cea care face să treacă materia (secundă) de la *potentia* la *actus* ; materia desemnează aici ansamblul condiţiilor necesare pentru a se uni cu o formă ; dar la Plotin, cum nu există o asemenea uniune, formele nu se pot decît adăuga unele altora, fără ca fiinţa concretă să fie vreodată una ; substanţa sensibilă e deci, cum va fi la Locke, „o grămadă de calităţi şi de materie" (VI, 3, 8). S-ar putea spune că Plotin se teme de tot ce ar putea da o oarecare consistenţă lumii sensibile, considerată independent de sufletul care o cîrmuieşte ; materia este „o umbră ; pe această umbră, imagini, pure aparenţe" (*Ibid.*).



Din principiile enumerate provine caracterul foarte aparte a ceea ce s-ar putea numi fizica plotiniană ; nu e vorba aici de un domeniu limitat, ci de modul în care Plotin tratează problemele plasate sub această rubrică de Aristotel şi de stoici, cum ar fi problema naturii corpurilor, a elementelor, a acţiunii şi pasiunii, a amestecului, a mişcărilor celeste, a timpului, a naturii corpurilor vii. În toate acestea, metoda lui Plotin e mereu aceeaşi, e o metodă de conversie care consistă în a exclude din materie şi corpuri şi a raporta la o acţiune de sus orice realitate pozitivă pe care am putea fi tentaţi să le-o atribuim. A spune despre materie că are mărime

înseamnă a spune ceva pozitiv despre ea ; dar e o aserțiune falsă ; în fapt, e o rațiune care, venită în materie, îi dă întinderea pe care vrea să i-o dea ; „materia a devenit acum de o mărime egală cu universul ; dar dacă cerul şi tot ceea ce el conține n-ar mai exista, mărimea sa ar dispărea în acelaşi timp“ (III, 6, 16) ; materia primeşte forme în spațiu fiindcă deja a primit spațiul, care e o formă (*Ibid.*, 17). Materia, se mai spune, e un corp ; nicidecum ; există o formă sau rațiune care se numeşte corporeitate şi care produce corpul venind în materie (II, 7, 3) ; această formă e o anume „densitate sau rezistență“, care n-aparține materiei.

Pe un plan superior, li se acordă corpurilor activități pozitive pe care nu le au de fapt şi care le vin „de sus“. Plotin consideră într-un corp două feluri de proprietăți : 1) masa care e volumul rezistent ; 2) calitățile ca naturile elementare ale caldului şi recelui ; de primul fel sînt legate efectele mecanice ale impulsului, izbirii, greutății care duc la distrugerea sau la dezagregarea corpurilor, a celui mai slab de către cel mai tare (IV, 7, 8 ; II, 6, 6) ; aceste efecte mecanice par deci legate, în gîndirea lui Plotin, de esența corpurilor şi nu presupun intervenția nici unei forme străine : dar şi aceste lucruri inerte nu produc nimic pozitiv, ci doar distrugere şi piedici (IV, 3, 10, 18, 4) ; şi ştim cît e de ostil Plotin oricărei explicații mecanice a fenomenelor. Pentru ca însuşirile pe care corpurile le posedă să se comunice altora, cum ar fi căldura şi frigul, sau altele, ele nu depind nicidecum de masa corpurilor şi trebuie considerate ca mărimi incorporale (IV, 7, 8).

Prin natura calităților se explică „amestecul total“ ; stoicii au desemnat sub acest nume o pretinsă pătrundere a corpurilor unele de către altele (precum pătrunderea focului în fierul înroşit) dar asta înseamnă a le atribui corpurilor o însuşire ce nu aparține decît calităților lor incorporale (II, 7, 3).

Calitățile corpurilor marchează deci în primul rînd prezența incorporalului în corpuri ; cînd clasificăm de exemplu elementele sau corpurile simple în foc, aer, apă şi pămînt, ele sînt clasificate în

funcție de gradul lor de corporalitate ; în frunte se află focul, care prin activitatea şi mobilitatea sa e cel mai învecinat incorporalității (I, 6, 3), şi cel mai jos pămîntul, care e inert. Mişcarea e ca viața corpurilor ; „ea le face să se mişte, le goneşte, le trezeşte, le împinge ; le face să participe la ea ca să nu adoarmă ;... o fantomă de viață le menține, fiindcă nu se odihnesc şi se mişcă" (VI, 3, 23).

Dacă acum luăm substanța sensibilă în totalitatea ei, ca o masă rezistentă cu însuşiri, se atribuie adesea acestor „cauze corporale" efecte pozitive pe care ele nu le au. Astfel, anumiți astrologi atribuie acțiunea aştrilor asupra omului unor proprietăți pur fizice ; frigul şi caldul, umedul şi uscatul, inerenți fiecărui astru, ar produce temperamentele fizice ale corpurilor care diferă între ele, după predominanța căldurii sau a frigului, şi prin ele, diferența morală a caracterelor (IV, 4, 31). Plotin semnalează „explicații" de acest fel care „atribuie totul unor corpuri" care încearcă „cu mişcarea neregulată care rezultă de aici, să nască regula, rațiunea şi sufletul dominant" (III, 1,3). Corpurile sînt incapabile să nască vreo pasiune proprie sufletului şi e şi mai imposibil să spunem cu stoicii că sufletul e un corp, corpul fiind, de la sine, o multiplicitate fără nici un principiu al unității (VI, 1, 26).

Proprietățile corpurilor elementare nu sînt doar incapabile de a explica senzațiile, pasiunile şi gîndurile sufletului, ele nu pot nici măcar explica mişcarea circulară a boltelor cereşti. Aristotel făcuse din această mişcare proprietatea unui al cincilea element de care lega mişcarea ciclică, aşa cum atribuia naturii focului mişcarea în sus. Pentru Plotin, teza aristoteliciană are acelaşi caracter materialist ca şi aceea a stoicilor ; mişcarea circulară a cerurilor e o „mişcare nu locală, ci vitală ; e mişcarea vitală a unei ființe însuflețite unice, acționînd doar în sineşi, imobilă în raport cu ceea ce-i e exterior, şi în mişcare din cauza vieții eterne care e în ea" (IV, 4, 8) ; nu există chintesență, iar cerurile sînt făcute din foc ; influența sufletului este cea care îndoaie focul în cercuri, a căror mişcare naturală e în sus (II, 1).

Aceste exemple, şi mai multe, arată în ce consistă explicaţia fizică la Plotin ; ea constă în a lipsi materia, apoi corpurile, de tot ceea ce experienţa ne arată în ele ca realităţi pozitive, în vreme ce, la fiecare treaptă, realităţile sînt urme ale sufletului ; cineva poate fi bun fizician în măsura în care va şti să convertească lumea sensibilă spre spirit – teză foarte diferită de Aristotel, şi care, în anumite privinţe, sună mult mai modern, dacă admitem că fizica noastră e (mult mai mult decît descrierea experienţei imediate) aceea a relaţiilor inteligibile care o fundamentează.

*
* *

Această explicaţie a lumii inteligibile o dată terminată, noţiunea însăşi de sensibil se volatilizează oarecum, şi rămîne ca un reziduu al materiei, comparabilă cu o „drojdie amară rămasă după evaporare“ (II, 3, 17), care, printr-un fel de paradox, are două din caracterele esenţiale fiinţei inteligibile ; e impasibilă, în sensul în care oglinda nu primeşte nici o modificare prin reflexele ce trec prin ea (III, 6, 7), şi e incorporală şi fără mărime, fiindcă, aşa cum am văzut, corporalitatea şi mărimea sînt forme sau raţiuni (III, 6, 12). Plotin, pentru a arăta necesitatea şi natura lor, a folosit abundent pasajele cunoscute din **Timaios** despre *khôra*. El nu l-a neglijat nici pe Aristotel, de la care împrumută tezele că materia e totdeauna un termen relativ la altceva (II, 4, 13) şi că ea există doar *in potentia* (II, 5, 2). Plotin adaugă totuşi o trăsătură care e aproape absentă la cele două modele ale sale, anume că materia e primul rău (I, 8, 3) şi că e cauza răului pentru suflet şi chiar pentru partea raţională a sufletului (I, 8, 4). E greu de interpretat aici gîndirea sa ; am văzut că el pare să adopte uneori, despre originea răului, tezele teodiceei stoice care consideră răul ca un însoţitor necesar al armoniei cosmice ; dar aici răul, ca materie, apare ca un fel de absolut opus binelui, întunericul, nebunia opuse luminii şi judecăţii (VI, 3, 7 ; II, 4,

5) ; ca posedînd o activitate nefastă, căutînd să asimileze în sine forma care e în ea, „să anexeze formei absența de formă, ființei măsurate excesul şi lipsa". Materia apare atunci, ca în maniheism, ca un principiu pozitiv al răului, distrugător al ordinii lui Ahura-mazda.

Dar nu poate fi decît aparent aşa ; fiindcă realitatea divină e ferită de orice contact cu impuritatea ; nu există nici cea mai mică umbră de luptă sau rivalitate între ființele divine şi materie ; şi dacă Plotin pare a vorbi despre un fel de acțiune pozitivă a răului, iată că, dimpotrivă, el insistă asupra irealității şi slăbiciunii materiei ; ea e neființă (II, 5, 4), nălucă (*Ibid.*, 5), umbră (II, 16, 18) inactivă, minciună adevărată (II, 5, 5) simbolizată de eunucii care o urmează pe Marea Mamă (III, 6, 19).

Acestui conflict al celor două perspective asupra naturii materiei i se adaugă altul de acelaşi fel asupra originii sale. Plotin expune, fără a lua poziție, două ipoteze despre aceasta : „ori materia a existat totdeauna... sau crearea ei este o concluzie necesară a unor cauze anterioare ei" (IV, 8, 6) ; în primul caz, ea e un termen distinct de realitățile ce decurg progresiv din Unul, şi nu li se poate opune ; în al doilea, ea e ultimul termen în procesia realităților, adică cel care e steril, cel în care se stinge forța productivă a Unului.

Să observăm că cele două conflicte, atît de asemănătoare, sînt paralele celor pe care le-am semnalat despre „coborîrea sufletului în corp". O asemenea coborîre e interpretată ba ca o greşeală a sufletului care abandonează locul inteligibil pentru a se uni cu corpul, ba ca o participare la guvernarea universului, o binefacere a sufletului care luminează trupul cu lumina sa. Există, în toate aceste conflicte, o trăsătură comună şi chiar una generală a metafizicii lui Plotin ; nici o realitate nu este, pentru el, statică ; el nu o poate concepe decît în dublul dinamism al purcederii–conversiei, al purcederii ce face ca o realitate să se rătăcească departe de locul din care a emanat, şi al conversiei care o face să

se întoarcă la centru ; dar purcederea, în realitățile posterioare sufletului, provine dintr-un fel de fascinație magică exersată de o realitate inferioară ; astfel sufletul e fascinat de corp, ca Narcis de imaginea sa ; conversia, dimpotrivă, readucînd realitatea la principiul ei, face să apară purcederea ca o binefacere a sufletului pentru corp.

Dubla perspectivă asupra materiei se poate justifica pornind de la aceleaşi principii : materia apare întîi ca fiind ceea ce atrage şi oarecum fascinează rațiunile şi formele ; apoi, cînd sînt convertite spre principiile lor inteligibile, nu se mai vede decît lumina care vine din ele şi care, scăldînd materia, îi dă acest ultim grad de existență, apropiat de neființă. Atracția spre în jos e astfel neîncetat îndreptată de reîntoarcerea la origine, pînă se ajunge în fine la materia care joacă acest rol dublu, ca primul rău, de a atrage formele şi, ca ultim hypostas, de a fi realitatea limită de la care nici o purcedere şi, prin urmare, nici o conversie nu mai sînt posibile.

NOTE

[1] Asclepius, 23 b, în **Hermetica**, ed. Scott, p. 338, 6.
[2] Victor Chapot, **Le monde romain**, collection „L' évolution de l'Humanité", 1927, p. 292.
[3] **La ruine de la Civilisation antique**, Paris, 1921, p. 43.
[4] **Enneade**, III, 7, 1, 13, ediția Guillaume Budé.
[5] **Enneade**, V, 1, 9.
[6] Homo, **Essai sur le regne de l'empereur Aurélien** , p. 190.
[7] Citat de Origene, **Contra Celsum**, IV, 3.
[8] **Enneada** VI, 7, 2.
[9] **Neuplatonische Studien,** Halle, 1861–1867.
[10] **Orlentalisches bei Plotinos?,** „Hermes", 1914, p. 70.
[11] Porfir, **Viața lui Plotin,** cap. IV și XXIV.
[12] Id., cap. III și IV.
[13] Exactitatea listei e confirmată de trimiterea de la un tratat la altul. Vezi despre acest subiect, Gollwitzer, **Die Reihenfolge der Schriften Plotins,** „Blätter für das Gymnasialschulwesen", tom. 36, 1900.
[14] V. Carl Schmidt, **Plotins Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum,** Texte und Untersuchungen, vol. 5, 1901 (cf. Bertrand Boiscommun, **L'Amour chez Plotin**, Melun, 1981 ; nota trad.).
[15] **Viața lui Plotin**, cap. I, 1, 13, ed. Guillaume Budé.
[16] **Viața**..., cap. XII.
[17] V. portretul lui Demonax lăsat de Lucian, în scrierea cu același nume.
[18] **Viața**...,cap. IX, 1, 5–9
[19] cap. XI.
[20] **Enneade**, II ; 9, 10, 1, 3, ed. G. Budé.
[21] **Viața**..., cap. XIII.
[22] **Viața**..., XIV.
[23] **Viața**..., XVIII.
[24] **Enneada** II, 9, 10, 1,3.
[25] V. Zethus, **Viața lui Plotin**, cap. VII, I, 20.
[26] **Viața**..., VII, I, 31–46.
[27] τάς εμπιπτόυσας ὑποθέσεις, **Viața**..., cap. IV.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid*, V, I, 6.
[30] *Ibid.*, XII.
[31] **Enneada** V, 5, 5.

[32] **Enneadele lui Plotin**, trad. M. P. Bouillet, Paris, Hachette, 1857, 3 volume.
[33] Adică : şi faptul că există o providenţă nu dovedeşte oare că Zeul se preocupă de lucrurile exterioare lui?
[34] **Enn**. VI, 7, 39.
[35] **Enn**. VI, 7, 40.
[36] **Enn**. V, 3. 6.
[37] IV, 8, 15.
[38] **Enn**.,VI, 9, fin.
[39] VI, 7, 35.
[40] V, 5, 3.
[41] VI, 4, 7.
[42] **Enneada** I, 3,1.
[43] IV, 8, 3.
[44] I, 8,14, 1,23, ed. Guillaume Budé.
[45] IV, 8, 1.
[46] Reitzenstein, **Die hellenistiche Mysterienreligionen,** p. 116.
[47] *Ibid.*, p. 33.
[48] Am scris aceste rînduri înainte de a citi interesanta lucrare a lui Paul Elmer More, **The Religion of Plato,** Princeton University Press, 1922, care dă o nouă importanţă miturilor.
[49] V. Proclus, **Comentariu la Republica**, ed. Kroll, II, 96, 11.
[50] Cumont, **Les Mystères de Mithra,** p. 114 sqq.
[51] **Enn**. IV, 1, 2, 1, 7–9.
[52] **Enneada** I, 6, 7 ,8.
[53] „Revue Neo-Scholastique", 1911, p. 329 ; **Enneada** VI, 9, 10--11.
[54] **Timaios,** 29 sqq.
[55] **Philosophy of Plotinus**, tom. I, p. 200.
[56] Cumont, **Astrology and Religion among the Greeks and Romans,** New York, 1912, p. 131 şi 188.
[57] Cuget sau minte.
[58] Formulă a lui Aristotel, reluată adesea de Plotin. N.a.
[59] E adevărat că Heinemann, **Plotin**, Leipzig, 1921, p. 19 sqq. a contestat autenticitatea acestui tratat. Dar motivul lui principal e că pasajul pe care l-am citat, care se află la început, expune o opinie direct contrară doctrinei lui Plotin. Or, asta e firesc, fiindcă aici, ca în numeroase rînduri, după un procedeu obişnuit de învăţămînt, el expune mai întîi exegeza pe care o va respinge apoi.
[60] Aceste rînduri au fost scrise înaintea publicării **Hermeticelor** de către W. Scott, la Oxford, 3 vol., 1925-1926. Această ediţie şi comentariile însoţitoare dau, pentru prima oară, o idee despre mişcarea religioasă de unde a provenit

mulţimea de mici tratate anonime, din care majoritatea sînt din epoca lui Ammonios Saccas şi Plotin. Deşi nu există, cum arată editorul, o perfectă unitate doctrinară între aceste tratate, sîntem frapaţi să găsim în ele acelaşi caracter care-l îndepărtează pe Plotin de toate religiile mîntuirii, anume uniunea cu Zeul prin simpla contemplare sau intuiţie, şi lipsa oricărui mijlocitor care să se însărcineze cu această uniune.

[61] ***Orientalisches bei Plotinos****?* „Hermes", 1914, p. 70.

[62] **De abstinentia**, IV, 17.

[63] **Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge der Buddhismus**, Göttingen, 1915, p. 39.

[64] **Sechzig Upanishad's des Veda**, Leipzig, 1897, trad. Deussen.

[65] Deussen, **Allgemeine Geschichte der Philosophie,** vol. I, partea 2, p. 73.

[66] **Bibliothèque de l'École des Hautes Études**, vol. XXVIII, p.212.

[67] În Aristocles, neoplatonic din secolul II, citat de Eusebius, **Praeparatio evangelica**, XI, 3, 28.

[68] **Viaţa lui Appollonios**, III, 18.

[69] Citim hauto cu manuscrisele, în pofida lecţiunii auto din ediţia Volkmann. V. Arnou, **Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,** Paris, 1921, p. 196.

[70] Vezi efortul spre imobilitatea gîndirii ; ea nu vrea să gîndească fiindcă gîndirea e o mişcare, şi nu vrea să se mişte (§ 35).

[71] Vezi cuvîntul παρουσία, VI, 9, 4.

[72] Inge a observat că, poate, Plotin nu foloseşte numele de *Unu* decît fiindcă grecii nu aveau un simbol pentru *zero.* El numeşte *Unu* ceea ce Scotus Eriugena, în **De divisione naturae,** a numit ***nihil****.* (**The Philosophy of Plotinus**, II, pp. 107–108).

[73] Vezi buna discuţie a lui Arnou, **Le désir de Dieu**, p. 162 sqq.

[74] „El e cu totul întors spre sine, interior sieşi" (VI, 8, 19).

[75] **Viaţa lui Plotin**, 2.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

PLOTIN – **Enneade**, text stabilit şi tradus de Émile Bréhier, Collection des Universités de France, publicată sub patronajul Asociației „Guillaume Budé", 1931–1938 (Vol. VI, partea a doua, Indexul citatelor. Indexul cuvintelor greceşti. Indexul analitic de materii).

ÉMILE BRÉHIER – **Studii de filosofie antică**, Paris, P. U. F., 1955 (articole despre Plotin).

JEAN GUITTON – **Timpul şi eternitatea la Plotin şi sf. Augustin**, Paris, Boivin, 1933, ed. a doua Vrin, 1959. (V. şi H. I. Marrou, *Sf. Augustin şi sfîrşitul culturii antice*, Paris, E. de Boccard, 1937 ; P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1943).

PAUL HENRY – **Plotin şi Occidentul**, în „Spicilegium lovaniense" XV, Louvain, 1934. (Urmăreşte urmele influenței lui Plotin la Firmicus Matemus, Marius Victorinus, sf. Augustin, Macrobius, Servius, Ammianus Marcellinus, Sidonius Appolinaris).

PAUL HENRY – **Studii plotiniene**. I. Starea textelor lui Plotin, Museum lessianum, 1938 ; II. Manuscrisele Enneadelor, *ibid.*, 1940. (Două studii filologice foarte importante : primul mai ales despre tradiția textului, fie directă, fie indirectă, la părinții Bisericii, filosofii şi erudiții sfîrşitului Antichității şi cei din epoca bizantină ; al doilea e rezultatul comparării unui mare număr de manuscrise).

OLIVIER LACOMBE – **Notă despre Plotin şi gîndirea indiană**, în „Anuarul 1950–1951" al École Pratique des Hautes Études, Paris, pp. 3–17.

MAURICE DE GANDILLAC – **Înțelepciunea lui Plotin**, Paris, Hachette, 1952.
JEAN TROUILLARD – **Purcederea plotiniană**, Paris, P.U.F., 1955, **Purificarea plotiniană**, P. U. F., 1955, (bibliografie a edițiilor şi a traducerilor **Enneadelor**, p. 211 ; o importantă bibliografie de lucrări **şi** de articole despre Plotin, pp. 211–216, despre neo–platonism, pp. 218–223).

CUPRINS